

لجنة
المحاميين
لحقوق
الإنسان

الإسراء والعدالة

مناقشة لمستقبل حقوق الإنسان في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا

الإسلام والعدالة

مناقشة لمستقبل حقوق الإنسان
في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا

لجنة المحامين لحقوق الإنسان

مايو/ أيار ١٩٩٧

حقوق الطبع ١٩٩٧ محفوظة للجنة المحامين لحقوق الإنسان



جميع الحقوق محفوظة

لجنة المحامين لحقوق الإنسان

تعمل لجنة المحامين لحقوق الإنسان منذ ١٩٧٨ على تعزيز حقوق الإنسان الدولية وقانون اللجوء والإجراءات القانونية في الولايات المتحدة وخارجها. رئيس لجنة المحامين لحقوق الإنسان: نورمان دورسن؛ المدير التنفيذي: مايكل بوسنر. مدير البرنامج والسياسة: ستيفاني غرانت. مدير البحوث والتحرير: جورج بلاك. منسق برنامج الشرق الأوسط/شمال أفريقيا: نيل هيكس، وهو يدير أيضا مشروع لجنة المحامين الخاص بالإسلام السياسي وحقوق الإنسان.

يمكن الحصول على نسخ من هذا الكتاب
من لجنة المحامين لحقوق الإنسان

Lawyers Committee for Human Rights

333 Seventh Avenue, 13th Floor
New York, NY 10001-5004
Tel: 212/845-5200
Fax: 212/845-5299
comm@lchr.org

100 Maryland Avenue, NE
Washington D.C. 20002
Tel: 202/547-5692
Fax: 202/543-5999
wdc@lchr.org

<http://www.lchr.org>

<http://www.witness.org>

ISBN: 0-934143-87-0

صورة الغلاف: دونا ديسيسار/Impact Visuals

المحتويات

أ	تمهيد وعرفان
١	مقدمة وتلخيص
٩	تعريف بالمشاركين في اللقاء
١٥	١ - معايير حقوق الإنسان الدولية، النظم القانونية المؤسمة وإدارة العدالة
٣١	٢ - وجهات نظر حول أوضاع بلدان مختلفة
٥٣	٣ - الأسس المختلفة لمعايير حقوق الإنسان الدولية
٧١	٤ - تطبيق حقوق الإنسان في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا
٨٩	٥ - توترات في الحوار عن حقوق الإنسان بين الإسلاميين وغير الإسلاميين
١١٥	٦ - إحداث التغيير في القانون الإسلامي، وجهات نظر متباينة حول التفسير
	الملحق ١
١٢٧	الحق في محاكمة عادلة في سياق دولي إعداد تشالوكا بياني

الملحق ٢

الإجماع على الحد الأدنى من الضمانات
لحقوق الإنسان كأساس للمجتمع السياسي
إعداد د. عبد الوهاب الأفندي

١٣٣

الملحق ٣

نحو استراتيجية شاملة لتعزيز
حقوق الإنسان في العالم العربي
إعداد بهي الدين حسن

١٤٧

الملحق ٤

الإسلاميون وحقوق الإنسان:
تعليق على ورقة بهي الدين حسن
إعداد الشيخ راشد الغنوشي

١٦٥

ملاحظات ختامية

١٧١

تمهيد وعرفان

ساهم كثيرون في العملية الطويلة التي نتج عنها نشر هذا التقرير، وتقدم لجنة المحامين لحقوق الإنسان الشكر لهم جميعا. تود لجنة المحامين أن تشكر في المقام الأول جميع المشاركين في اللقاء الذي عقد في مايو/أيار ١٩٩٦ على حضورهم ومساهماتهم واستعدادهم المستمر لتقديم المشورة حول مضمون التقرير وعلى توجيهاتهم في المستقبل للعمل في هذا المجال. حصل نيل هيكس على المساعدة في تحضير هذه الوثيقة من لاميا الفار وتمانر باش. وقد بذل ديفيد ماركوفيتش جهودا إدارية متواصلة للإعداد للقاء وإنتاج هذا التقرير، كما ساعدت إيمانوتون على إدارة اللقاء في جو سادة اللطف.

وتعبر لجنة المحامين عن عظيم امتنانها للمساعدة على عقد هذا اللقاء التي تلقتها من مكتب مؤسسة فورد في القاهرة. كما أن كارول هامر من مركز أولد جوردانز للمؤتمرات وموظفوه يستحقون كلمة ثناء خاصة على أفضالهم التي ساهمت في جعل اللقاء تجربة سارة لجميع المشاركين.

وتجدر الإشارة إلى أن مركز أولد جوردانز للمؤتمرات هو مركز قديم هام للكويكرية، وهي طائفة دينية كانت مضطهدة في المجتمع البريطاني حتى عهد قريب. كان الكويكرز يستثنون من دخول الجامعات بسبب عقيدتهم، مما اضطرهم إلى إنشاء مراكزهم الخاصة للتعليم العالي التي يعتبر أولد جوردانز واحدا منها. شكلت حركة عدم الإلتزام بأعراف الكنيسة الإنكليزية - التي كان الكويكرز جزءا هاما منها - والتأكيد الذي وضعت تلك الحركة على الدور النشط للدين داخل المجتمع، جزءا هاما من التطور التاريخي البريطاني والأميركي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بصورة خاصة. ولذا فقد كان من المناسب أن يعقد في هذا المكان اجتماع يعالج التفاعل المتبادل بين الفعالية

الإسلام والعدالة

الدينية الإسلامية في الشرق الأوسط الحديث وحقوق الإنسان التي هي مجال آخر أسهمت فيه الكويكرية إسهاما تاريخيا ممتازا.

قام جورج بلاك، مدير البحوث والتحرير في لجنة المحامين بتحرير تقرير «الإسلام والعدالة»، وأعدّه للنشر ليزلي كونر. يدير نيل هيكس، منسق برنامج الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، مشروع لجنة المحامين الخاص بالإسلام السياسي وحقوق الإنسان.

لجنة المحامين لحقوق الإنسان

نيويورك،

يناير/كانون الثاني ١٩٩٧

مقدمة وتلخيص

جرى النقاش المعروض في هذا التقرير في الأيام الثلاثة الواقعة بين ٧ - ٩ مايو/أيار ١٩٩٦، وذلك في مركز أولد جوردانز للمؤتمرات بالقرب من بيكونسفيلد المحاذية لمدينة لندن في إنكلترا. وبالإضافة إلى كون الموقع مريحا جدا لعقد مثل هذا اللقاء فإنه يقدم أيضا دلالة على طبيعة وقائعه.

فبالرغم من أن النقاش في هذا اللقاء دار حول تعزيز حقوق الإنسان في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا إلا أنه لم ينعقد في تلك المنطقة لأنه كان من المستحيل، في ظل الظروف السياسية السائدة هناك، استضافة كل الجماعات المتباينة التي كان بودنا دعوتها للمشاركة. إن استحالة الانخراط في نقاش حر حول موضوع حقوق الإنسان في جميع بلدان المنطقة تقريبا هو من أعراض تردي وضع حقوق الإنسان، وهو في نفس الوقت من أسباب تلك الحالة المزرية. ومع ذلك نشير إلى أن مجال الحرية المتاحة لعقد مثل هذا اللقاء متوفر في بعض البلدان بدرجة أعلى منها في البلدان الأخرى. ويمكن للمرء أن يضيف تعليقا محزنا عن الحالة القائمة في أميركا للتعامل مع الشرق الأوسط ومشاكله، مما اضطر المنظمين إلى استبعاد كون الولايات المتحدة مكانا لعقد هذا اللقاء وذلك بسبب الصعوبات المتوقعة في توفير تأشيرات الدخول للمشاركين القادمين من إيران أو المقتربين بالجماعات السياسية الإسلامية.

وهذا المشروع الذي يشكل اللقاء والتقرير جزءا منه يتصدى عمدا لواحد من أعمق التصدعات القائمة في السياسة الشرق أوسطية، أي الصدع بين الرؤية الدينية والرؤية العلمانية للمجتمع. ولن يعترض سوى القليل من الناس بأن للنزاعات المستمرة بين الحكومات الإستبدادية المتحصنة والحركات السياسية التي تستلهم الإسلام أثر مدمر على حقوق الإنسان في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. إن من غير الممكن تجنب التنافس والجدل بين إيديولوجيات سياسية متعارضة، ولكن ما ينبغي تفاديه هو أن ينشأ عن هذه المباراة العنف واستقطاب المواقف والتصدد الاجتماعي.

والنقاش المقدم هنا يبرهن بصورة قاطعة على الصلة الوثيقة القائمة بين المعايير الأساسية الواردة في القانون الدولي لحقوق الإنسان والمدافعين عن

الإسلام والعدالة

وجهات النظر المختلفة في الخلاف الذي أثاره بروز الإسلام السياسي كعامل رئيسي في السياسة الشرق أوسطية الراهنة. ويهدف هذا التقرير إلى المساهمة في النقاش حول موقع حقوق الإنسان كإطار لمسلكية جميع الأطراف وكذلك إلى تعزيز تطبيق معايير حقوق الإنسان الدولية كأفضل ضمان متوفر لحقوق وحريات الشعوب التي تعيش في المنطقة.

وكما أشار أحد المشاركين فإن لقاءنا، بصورة ما، يحمل هدفا دنيويا، «كل ما نريده هو أن نتمكن من إجراء مثل هذه المناقشات في بلداننا، ثم الذهاب إلى منازلنا لكي ننام، وربما العودة لاستئنافه في الصباح». لقد جمع اللقاء بين جماعات ونشطاء ومهنيين مختلفين يشتركون جميعا في اهتمامهم الصريح بتعزيز وحماية حقوق الإنسان في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. يمثل الشرق الأوسط، بالنسبة للبعض، جزءا من نشاطهم العالمي الأوسع في مجال حماية وتعزيز حقوق الإنسان. وبالنسبة للبعض الآخر فإن المنطقة أو بعض بلدانها تمثل البؤرة الوحيدة لاهتمامهم بحقوق الإنسان. ويدعم البعض حقوق الإنسان من منفاه الطوعي أو الإجباري بينما ينخرط البعض في مجموعات حقوق الإنسان العاملة في بلدان المنطقة.

وقد كانت مشاركة الأشخاص المقترنين بالحركات السياسية الإسلامية إحدى جوانب اللقاء المثيرة للجدل. وكانت غاية المنظمين أن يبرهنوا على أن أولئك الذين يؤسسون فعالياتهم السياسية على المبادئ الدينية قادرون، وفي الحقيقة ملزمون، على لعب دور في النقاش الدائر حول تطبيق معايير حقوق الإنسان العالمية في الشرق الأوسط. إن حقوق الإنسان ليست منطقة خاصة للعلمانيين أو أي واحد من الأديان ولا يمكنها أن تكون كذلك. وإذا كان للمعايير العالمية لحقوق الإنسان أن تحقق دعوتها العالمية التي تزعمها والتي تركز عليها، إلى حد كبير، قاعدتها الشرعية، فيجب البرهنة على لزومها بالممارسة العملية في كل مكان. وقد عبرت إحدى المشاركات عن هذا الطموح بقولها: «يجب علينا أن نأخذ هذا البناء من معايير حقوق الإنسان ونؤسسه على أعمدة، وهذه الأعمدة تمثل الثقافات والأديان المختلفة، فحقوق الإنسان يجب أن تتأسس عليها كلها إذا كنا نريد أن نصفها بصدق بالعالمية.»

وقد أدى تسييس خطاب حقوق الإنسان - على سبيل المثال، استغلال حقوق

مقدمة وتلخيص

الإنسان من قبل بعض الدول في سياساتها الخارجية - إلى تقويض الثقة العامة بمبادئ حقوق الإنسان في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. وكما أشار أحد المشاركين فان: «المشكلة التي نواجهها هي أن حقوق الإنسان قد أصبحت، إلى حد ما، كلمة قذرة ومرادفة لازدواجية المعايير والانتقائية.»

هناك أسباب كثيرة للسمعة السيئة التي تتعرض لها القيم العالمية لحقوق الإنسان في الشرق الأوسط المعاصر. فحكومات المنطقة تشير إلى المجموعات المحلية والعالمية لحقوق الإنسان باعتبارها مجموعات متعاطفة مع الإرهاب. وتسعى هذه الحكومات إلى التهرب من المحاسبة عن انتهاكاتها لحقوق الإنسان بواسطة رفضها للنقد الموجه من مواطنيها ودمغه بأنه عمل غير وطني. أما النقد الدولي فتقوم برفضه ووصفه بأنه تحد للسيادة الوطنية. وتقوم بعض الحكومات وبكل استخفاف باستغلال مصطلحات حقوق الإنسان بهدف عرض سياساتها المؤذية بصورة ايجابية.

وتقوم الحكومات التي تواجه تحديات الحركات الإسلامية بالتأكيد على حقها في تجاهل قيم حقوق الإنسان، وتدعي بأن لديها مهمة أكثر إلحاحا وسموا هي التصدي للخطر المحدق بالمجتمع من قبل ما تصفه بالتطرف الديني أو ظلامية القرون الوسطى. لقد أكدت بعض الحركات الإسلامية، ومن ضمنها أحيانا تلك التي وصلت إلى السلطة في إيران والسودان، بطريقة عدائية أن لها الحق في تجاهل المعايير الدولية لحقوق الإنسان مدعية بأن مرجعيتها في ذلك هو الإسلام. وتسرع هذه الجماعات إلى وصم أولئك الذين يجراؤون على انتقاد سياستها بشأن حقوق الإنسان بأنهم مرتدون أو أعداء للإسلام، وبذلك فانها تجعل الحوار السلمي أمرا مستحيلا.

اما في الغرب فقد سادت فرضية ضارة تنظر إلى الحكم الاستبدادي والتطرف الديني باعتبارهما الحالة الطبيعية للأمور في الشرق الأوسط، ويترتب على ذلك الزعم أن وثائق حقوق الإنسان الملزمة في كل مكان آخر، لا تصلح للتطبيق في المنطقة.

بوعي تام لهذه المشاكل وغيرها وبإدراك للحاجة الملحة التي توجب على كل المنادين بحقوق الإنسان في المنطقة العمل داخل إطار من الفهم المشترك لمبادئ حقوق الإنسان الأساسية، إجتمع المشاركون في هذا اللقاء من أجل

الإسلام والعدالة

التوصل إلى إجماع حول الحد الأدنى من المعايير الضرورية لتوفير المحاكمة العادلة وللبحث عن استراتيجيات تمكن من تطبيق هذه الضمانات بصورة أفضل في بلدان المنطقة. وتمثل الأساس الذي قامت عليه المناقشات، التي برهنت على غناها واتساع مجالها، في الإعراف المشترك بأن مجتمعات المنطقة تحتاج إلى الابتعاد عن الإستقطاب والعنف السياسي وإلى السير باتجاه السلام الإجتماعي والتطور السياسي وفي طموح مشترك بأن تطبيق معايير حقوق الإنسان المتفق عليها من قبل كل الأطراف تشكل مقدمة يمكن على أساسها تصور مثل هذا التقدم في المنطقة.

وكما هو واضح من النقاش فإن حق المحاكمة العادلة يشكل ضمانا يمكن بواسطته تثبيت وحماية الكثير من الحريات الأساسية الأخرى. وهو يشتمل أيضا على الكثير من العناصر الأخرى سواء ضمن الحدود الضيقة للإجراءات المرتبطة بالمحاكمة الجنائية أو في السياق السياسي الإجتماعي الأوسع الذي تتم فيه إدارة العدل. ولحد معين فإن مسألة المحاكمة العادلة كانت أداة لتسهيل النقاش، إضافة إلى كونها مسألة حيوية بحد ذاتها. وقد أدى هذا الموضوع وحقيقة كون جميع المشاركين يمارسون نشاطا فعالا في حقل حقوق الإنسان، إلى منح اللقاء بؤرة عملية. والمواضيع التي تعالجها فصول التقرير اللاحقة تواجه المشاركين يوميا في حياتهم المهنية والعامة. وفي الكثير من الحالات فإن ما يقوله بعض المشاركين أو يفعلونه بخصوص هذه المسائل سيؤثر عليها أو على صياغتها.

تلخيص

لا تشكل النصوص اللاحقة نسخة حرفية لوقائع اللقاء. ومع أن المشاركين يتحدثون هنا بكلماتهم أنفسهم، فقد تم إعادة ترتيب النقاشات في محاولة لتجميع المناظرات المتقاربة في نقاشات متماسكة حول موضوع أو مسألة معينة. وفي حين لم يكن هناك مفر من تداخل هذه الأفكار فإن عرض النقاشات التي جرت في الإجتماع تحت عناوين لمواضيع محددة يهدف إلى المساهمة في

مقدمة وتلخيص

توضيح ما تحمله من مداخلات. ونظرا للقيود المترتبة على صيغة الاجتماع، حيث كان على المشاركين الإنتظار بعض الوقت لتقديم مساهماتهم، فقد قام الكثيرون باغتنام الفرصة للتطرق إلى عدة نقاط متميزة ضمن المساحة المخصصة لمداخلة واحدة. وقد حاولنا فصل هذه التعليقات وإعادة ترتيبها وفقا لأجزائها المكونة.

وقد تسلم المشاركون سلفا أوراق عمل الاجتماع وهي المقالات التي أعدها كل من الدكتور عبد الوهاب الأفندي وبهي الدين حسن والتي وضعت في ملاحق التقرير. كذلك فإن الرد المكتوب على أجزاء من ورقة بهي الدين حسن والذي قام الشيخ راشد الغنوشي بتوزيعه أثناء اللقاء قد وضع أيضا في الملاحق. كما أن المداخلة التي قدمها تشالوكا بياني حول محتوى المعايير العالمية لحقوق الإنسان وارتباطها بمسألة المحاكمة العادلة والتي افتتح بها اللقاء تظهر أيضا كملحق. يمكن النظر إلى النقاشات التي تشكل جسد النص كتدبير أو كتساؤلات ناشئة من المواضيع المثارة في هذه الوثائق التي تشكل مصادر.

الفصل الأول: يركز هذا الفصل، استنادا إلى أمثلة من المغرب والسودان وإيران، الأضواء على المشاكل الخاصة التي تبرز في سياق النظم السياسية المؤسمة فيما يتعلق بالتطبيق الموحد للقانون. أثار بعض المشاركين الاعتراض القائل بعدم توفر وضوح كاف تحت القانون الإسلامي حول أي من الأفعال يمكن أن يشكل جريمة وفقا للقانون.

الفصل الثاني: يعرض هذا الفصل مناقشة للعقبات التي تحول دون توفير ضمانات المحاكمة العادلة في أربعة بلدان. تشكل الطريقة التي وصف بها مشاركون مختلفون سجل حقوق الإنسان في السودان وإيران ومصر والمغرب موضوع الجدل المثار في هذا الفصل، كما كان الحال عليه أيضا طوال اللقاء. ويمكن القول بصورة عامة، نسبة إلى أحد أطراف هذه المناقشة، أن دساتير هذه الدول وقوانينها الأساسية ونظم حكمها تشتمل على عيوب جوهرية تنال من احترام حقوق الإنسان ومن حكم القانون. وبينما يعترف الطرف الآخر بوجود عيوب في كل من النظامين، إلا أنه يصر على ضرورة الاعتراف بالجوانب الإيجابية لسجل كل بلد. كما أشار البعض إلى التجريبتين الإيرانية والسودانية باعتبارهما تجريبتين مفيدتين يمكن تعلم شيء ما منهما.

الإسلام والعدالة

وبعيدا عن المناقشة المثيرة للجدل حول أوضاع بلد محدد كان لعدة مشتركين تجربة شخصية عميقة فيه، تثار في هذا الفصل أيضا أسئلة عما إذا كان ممكنا التمييز بين الحكم الإسلامي المزعوم في السودان وإيران والأشكال الأخرى من الأحكام الاستبدادية المطلقة القائمة في المنطقة.

يجري النقاش هنا أيضا حول ما إذا كانت الأسباب التي تركز عليها انتهاكات حقوق الإنسان ثقافية أم سياسية. عبر عدة مشاركين عن الرأي القائل بأن إرجاع انتهاكات حقوق الإنسان إلى الثقافة أمر خطير لأن ذلك العزو قد يتحول بسرعة إلى عذر بل وإلى تبرير لمواصلة الانتهاكات. ومع ذلك فإن النقطة المثارة هنا هي أن المواقف الثقافية تتباين بصورة عريضة، حتى ضمن نطاق البلد الواحد، حول قضايا مثل حقوق المرأة أو حرية الكلام. السؤال إذن هو كيف يمكن إحداث التغيير في المواقف الثقافية التقليدية التي لا تتفق مع المعايير الدولية.

الفصل الثالث: يستهل هذا الفصل بتحدٍ مفعم بالحيوية لـ «خرافة أن الغرب اخترع حقوق الإنسان.» تطرح في المناظرة التي تتلو ذلك تحفظات وفروق دقيقة مختلفة لمعاني هذه المقولة، بما في ذلك إعادة التأكيد على أنه بينما قد يكون الغرب قد لعب الدور القيادي في وضع مدونة قوانين المعايير الدولية إلا أن الأساس الأخلاقي لحقوق الإنسان يتوفر بغزارة في الإسلام وفي ثقافات الشرق الأوسط، ومع ذلك فهناك إصرار على وجود انحراف خطير في مفهوم الحقوق المستحقة لكل إنسان بحكم إنسانيته عن التقاليد الإسلامية للحقوق المترتبة على عضوية الفرد في فئة أو ديانة أو جنس معين. إن كيفية بناء جسر فوق هذا الخط الفاصل تعتبر، من وجهة نظر ذلك المشارك، مسألة أساسية في محاولة التوفيق بين المفاهيم الإسلامية لحقوق الإنسان ووثائق حقوق الإنسان الدولية، وفي الوقت الذي يعترف فيه أن «لدينا موارد في تلك التقاليد الثقافية،» فإنه يعبر بشدة عن أن الرجوع البسيطة لن تؤدي إلى احترام حقوق الإنسان في المجتمعات الإسلامية.

الفصل الرابع: يعود هذا الفصل إلى المناقشة الأكثر ارتكازا على التجربة للمشاكل التي واجهت حركة حقوق الإنسان في المنطقة في جهودها من أجل تطبيق حمايات حقوق الإنسان، كما يعالج الفصل تحديات التسييس وحكم

مقدمة وتلخيص

النخبة وإلى أي مدى يمكن القول أن تلك الحركة قد فشلت بسبب الحقيقة القاسية لعدم تطبيق ضمانات حقوق الإنسان عبر الجزء الأكبر من المنطقة. تقارن المناقشة بين تجربتي حركتي حقوق الإنسان المغربية والفلسطينية، وهناك خلاف بين المشاركين حول المدى الذي وصلت إليه هاتان الحركتان في تطوير صلاتهما بالمجتمع. تختتم المناقشة بملاحظة أنه لا يزال هناك الكثير مما ينبغي عمله لكي تكتسب حركة حقوق الإنسان المحلية مصداقية لدى شعوب المنطقة كأداة فعالة لمعالجة انتهاكات حقوقها.

الفصل الخامس: يبدأ هذا الفصل بمبادلة كلامية شديدة بين اثنين من المشاركين يحتج فيها كل من الطرفين على الطريقة التي يشار بها إليه في خطاب المجموعة الأخرى. يتهم أحد الطرفين الطرف الآخر بميكيا فيلية مفرطة، بينما يرد الطرف الآخر بتوجيه تهمة ازدواجية المقاييس والانتقائية وتشويه عرض موقفه. يقدم هذا الفصل بشكل ما عالما مصغرا للغرض الذي يركز عليه الاجتماع لأنه يكشف انعدام الثقة العميق المتبادل بين مجموعات متميزة تجمع بينها نظريا أرضية مشتركة تتمثل في انتقاداتها لعدم احترام حكومات المنطقة لحقوق الإنسان. لا يمكن التقليل من خطورة هذه الخلافات عندما يعترض أحد المشاركين على اتهامه بأنه «ضد الإسلام»، إذ يجب أن نسلم بأن اتهامها كهذا قد يؤدي في بعض الأحيان إلى اعتقاد، بل وإلى استعداد للعمل انطلاقا من ذلك الاعتقاد، بجواز استباحة هدر دمه بدون قصاص. وبصورة مشابهة، فمن الواضح أن الافتراض القائل بأن جميع الإسلاميين، تعريفًا، هم بالضرورة ذوو طبيعة مراوغة لا يساعد على إقامة الحوار.

لا تكمن أهمية هذا الفصل، واللقاء ككل، في كونه حلا لهذه الخلافات العميقة الأساس، لكن في كونه برهانا عمليا على أن بالإمكان تجاوز هذه الفروق والشروع في مناقشة المسائل الحيوية ذات الأهمية بالنسبة لمجتمعات الشرق الأوسط ككل. يتضمن الفصل عدة مداخلات عميقة، حول طبيعة الحوار بين الإسلاميين والآخرين، تعترف بحاجة كل طرف إلى الاعتراف بالطرف الآخر وإلى الفهم المتبادل للقيم. من الأمور التي يرثو لها هذا الفصل ميل السياسة في المنطقة إلى أن تكون «الخطاب الذي يلغي الطرف الآخر»، كما يبرز الفصل الحاجة إلى تبني مجموعة من المعايير تمثل حدا أدنى من الإتفاق، أو حتى

الإسلام والعدالة

إلى وضع نظام للسلوك ينظم المنافسة السياسية والإيديولوجية.

الفصل السادس: يتضمن الجزء المركزي لهذا الفصل حواراً جرى بين مشاركين اثنين حول كيفية إحداث التغيير في القانون الإسلامي. ينادي أحد المشاركين بـ «تبديل النموذج» عن طريق التخلي عن المبادئ المدونة لتفسير النصوص (أصول الفقه) من أجل إحداث التغيير، بينما أكدت مشاركة في الاجتماع، مستشهدة بأمثلة من تجربتها الخاصة، أن من الممكن - بل ومن الأفضل بكثير - إحداث التغيير بالعمل ضمن الأطر القائمة. ولاحظ أحد المشاركين، مردداً أصداً المخاوف المثارة في الفصل الخامس، أن اهتمام نشطاء حقوق الإنسان يجب أن ينصب على ما إذا كان كل من هذين الداعيين إلى الإصلاح، العاملين انطلاقاً من مقدمات مختلفة، قادرين على الإستمرار في عملهما بأمان.

يساهم التقرير، عند النظر إليه ككل، في عملية يمكن عن طريقها استكشاف النقاط المشتركة، في تفهم معايير حقوق الإنسان، بين الإسلاميين والآخرين المهتمين بتعزيز معايير حقوق الإنسان الدولية في المنطقة، كما يؤكد تلك النقاط في حالة وجودها. إننا نعتقد أن عملية كهذه من شأنها المساعدة على إثبات بطلان الجهود القائمة على الرجعى الثقافية وكذلك على الإنتهاك المصلح للغة معايير حقوق الإنسان والتي ترمي إلى إضعاف الفعالية الوقائية للقواعد الدولية. إن الحديث عن حقوق الإنسان مع أناس من مجتمعات الشرق الأوسط، خارج نطاق المجموعة الصغيرة لنشطاء حقوق الإنسان الملتزمين، يعتبر أمراً حيويًا بالنسبة لمهمة تطبيق حقوق الإنسان الدولية في المنطقة. تساعد كثير من مداخلات المشاركين على تأكيد أهمية هذه المهمة خلال الأشهر والسنوات القادمة بالنسبة للقانون والسياسة والمجتمع في الشرق الأوسط.

تعريف بالمشاركين في اللقاء

عبد الوهاب الأفندي: باحث زائر في مركز دراسات الديمقراطية بجامعة ويستمنستر في لندن، وقد عمل أيضا كاتبا وصحفيا في السودان ولندن (١٩٧٣-١٩٧٥، ١٩٨٢-١٩٨٩)، وطيارا في السودان (١٩٧٦-١٩٨٠) ومساعد تدريس في قسم الفلسفة بجامعة الخرطوم (١٩٨١-١٩٨٢) ودبلوماسيا في الخارجية السودانية ملتحقا بسفارة السودان بلندن (١٩٩٠-١٩٩٤). وقد كان الأفندي أيضا عضوا منتسبا في كلية سانت أنتوني في أوكسفورد (١٩٩٠) وباحثا زائرا في معهد كريستيان ميكلسون في بيرجن بالنرويج (١٩٩٥). تخرج الأفندي من قسم الفلسفة، جامعة الخرطوم (١٩٨٠) وحصل على شهادة الدكتوراه من جامعة ريدينج ببريطانيا (١٩٨٩) والماجستير من جامعة ويلز (١٩٨٦).

د. علي أومليل: أستاذ الفكر العربي المعاصر في جامعة الملك محمد الخامس بالرباط، المغرب. وهو الأمين العام لمنتدى الفكر العربي في عمان وعضو في مجلس الشؤون الدولية في عمان أيضا، وعضو في الأمانة العامة للمنظمة العربية لحقوق الإنسان بالقاهرة. وقد كان بين أعوام ١٩٩٠ و ١٩٩٢ رئيسا للمنظمة المغربية لحقوق الإنسان ولمدة عامين حتى ١٩٨٨ رئيسا لمجموعة البحوث الاجتماعية الأوروبية العربية، تونس.

د. عائشة بلعربي: أستاذة التعليم العالي في كلية التربية بجامعة الملك محمد الخامس في الرباط. وقد ركزت نشاطها على البحوث في مجالات الطفولة والتعليم ووضع المرأة وهي مديرة التعاونية النسائية Approaches وعضو في مجالس إدارة عدد من مجموعات حقوق الإنسان والنسائية، بما في ذلك الجمعية المغربية لحقوق الإنسان.

إيما بليفير: رئيسة تنفيذية لمنظمة Interights «إنترأيتس» - المركز الدولي للحماية القانونية لحقوق الإنسان. وقد عملت، بعد ممارستها المحاماة في إنكلترا، لمدة عشرة أعوام في الشرق الأوسط، أولا في الضفة الغربية المحتلة

الإسلام والعدالة

مع منظمة الحق الفلسطينية المنتسبة للجنة الدولية لحقوقوقيين، حيث احتلت منصب منسقة البحوث فيها، ثم مسؤولية في برنامج حقوق الإنسان مع مؤسسة فورد Ford Foundation في مكتبها بالقاهرة.

مايكل بوسنر: المدير التنفيذي للجنة المحامين لحقوق الإنسان، وهو منصب احتله منذ عام ١٩٧٨. وقد عمل سابقا محاميا متخصصا في قانون العمل. وقد خدم في مجلس مديري منظمة العفو الدولية/الولايات المتحدة، ومراقبة حقوق الإنسان/الأميركات، والرابطة الدولية لحقوق الإنسان International League for Human Rights وهو أستاذ زائر للقانون في جامعة كولومبيا، نيويورك.

تسالوكا بياني: أستاذ القانون في مدرسة لندن للإقتصاد والعلوم السياسية بجامعة لندن وقد سبق أن درس في كلية إكستر بجامعة أوكسفورد، وكذلك في جامعة زامبيا. وقد كان قبل حصوله على منصبه في مدرسة لندن للإقتصاد والعلوم السياسية يحتل زمالة ولي عهد الأردن الأمير حسن في القانون الدولي والهجرة القسرية في جامعة أوكسفورد.

عزام التميمي: مدير منظمة ليبرتي للدفاع عن الحريات في العالم الإسلامي وهي منظمة تأسست عام ١٩٩٢ بهدف رصد أوضاع حقوق الإنسان في العالم الإسلامي وتوعية الرأي العام بما يجرى من انتهاكات في هذا المجال. وهو باحث في مركز دراسات الديمقراطية بجامعة ويستمنستر في لندن بالمملكة المتحدة وقد أنهى رسالة الدكتوراة في موضوع: «الإسلام والتحول نحو الديمقراطية - الآفاق والعقبات، دراسة في الفكر السياسي لراشد الغنوشي». له عدة كتابات ويحاضر في قضايا الإسلام المعاصر والقضية الفلسطينية ومشاركة الأقليات المسلمة في العمل السياسي في دول الأغلبية غير المسلمة.

بهي الدين حسن: مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، وهو عضو مؤسس للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان - أمينها العام ١٩٨٨-١٩٩٣ وعضو

تعريف بالمشاركين في اللقاء

المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان لمجلس كنائس الشرق الأوسط وعضو اللجنة التنفيذية للشبكة الأوروبية-المتوسطية لحقوق الإنسان وعضو المجلس الدولي لسياسات حقوق الإنسان. ومن بين نشاطاته المهنية الأخرى، عمله كصحفي في جريدة «الجمهورية» المصرية. وقد حصل في عام ١٩٨٧ على جائزة نقابة الصحفيين المصرية وعلى جائزة المدافعين عن حقوق الإنسان عام ١٩٩٣ من منظمة مراقبة حقوق الإنسان Human Rights Watch.

جون راي: تشغل منصب مديرة برنامج الشرق الأوسط في منظمة العفو الدولية منذ عام ١٩٩٤. وقد عملت باحثة في مجال حقوق الإنسان في منطقة الشرق الأوسط لمدة ٢٠ عاما، ومع المنظمة العربية لحقوق الإنسان ومنظمة International Alert في القاهرة في عامي ١٩٨٨-١٩٨٩. وقد ألفت وساهمت في إعداد كثير من مطبوعات منظمة العفو الدولية.

صموئيل رزق: رئيس تحرير «المجتمع المدني» وهي النشرة الإخبارية الشهرية لمركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية في القاهرة وقد شارك في عمل اللجنة المستقلة للإصلاح الانتخابي في مراقبة الانتخابات النيابية المصرية في نوفمبر/تشرين الثاني ١٩٩٥ والانتخابات الفلسطينية في يناير/كانون الثاني ١٩٩٦.

شيرين عبادي: محامية في القانون الخاص ومدرسة بدوام جزئي في جامعة طهران وقد خدمت في وزارة العدل الإيرانية لمدة ١٥ عاما، حيث كانت ضمن أول مجموعة نساء يصبحن قضاة في إيران. وبعد الثورة الإيرانية تم إبعادها وجميع النساء القضاة الأخريات من مناصبهن. وقد ألفت كتبا ومقالات عديدة بما في ذلك: «حقوق الطفل في إيران»؛ و «حقوق اللاجئين في إيران» و «العمال الأحداث».

هبة رموف عزت: مدرس مساعد علوم سياسية، قسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة. وهي باحثة في شؤون المرأة وكاتبة وصحفية، تعد حاليا رسالة الدكتوراة حول مفهوم المواطنة في الفكر الليبرالي بجامعة القاهرة.

الإسلام والعدالة

عمر عزيمان: دكتور دولة في القانون الخاص، وأستاذ بكلية الحقوق بجامعة محمد الخامس بالرباط منذ ١٩٧٢، ويشرف على كرسي اليونسكو بنفس الجامعة منذ ١٩٩٦. له نشاط علمي بعدة مؤسسات تعليمية وطنية ومغربية وأجنبية. عمل محاميا مستشارا بهيئة المحامين بالرباط. خبير ومستشار قانوني لدى منظمات مختلفة حكومية وغير حكومية. مثل المغرب بين ١٩٨٨ و١٩٩٣ في مختلف الدورات السنوية للجنة الأمم المتحدة لقانون التجارة الدولي. عضو بالمجلس الإداري للجمعية المغربية للقانونيين الجامعيين (تونس) وبدائرة علم الاجتماع القانوني (فرنسا)، والجمعية الدولية للقانون بدائرة علم الاجتماع القانوني (فرنسا) والجمعية الدولية للقانون الإقتصادي (بلجيكا)، والمنظمة المغربية لحقوق الإنسان التي كان رئيسا لها (المغرب). وله نشاط على الصعيد الدولي: عضو لجنة (إبن رشد) للتقارب بين الشعبين الإسباني والمغربي، اللجنة الخاصة بمحاربة التمييز في مجال التعليم التابعة لليونسكو منذ ١٩٩٥، المعهد الدولي لتوحيد القانون (روما) منذ ١٩٩٠، الهيئة العليا لنظامي المصالحة والتحكيم الأوروبي العربي، شغل منصب وزير منتدب مكلف بحقوق الإنسان (١٩٩٣/١٩٩٥) ويشغل حاليا منصب وزير العدل منذ بداية ١٩٩٧. من مؤلفاته: الهياكل القانونية للأبنك بالمغرب ١٩٧٢، المهن الحرة بالمغرب ١٩٨٠، قانون الإلتزامات ١٩٩٥، كما نشر عدة دراسات متخصصة في مجالات وطنية ودولية.

ستيفاني غرانت: مديرة البرامج والسياسة في لجنة المحامين لحقوق الإنسان، وقد عملت محامية متخصصة في قانون اللجوء والهجرة الوطني والدولي في لندن. وعملت أيضا مستشارة للمقرر الخاص حول يوغوسلافيا السابقة في United Rights Centre في جنيف، وكانت رئيسة لقسم البحوث في منظمة العفو الدولية بين أعوام ١٩٧٣-١٩٧٦. وهي عضو في اللجنة التنفيذية لمنظمة Interights.

الشيخ راشد الغنوشي: زعيم حزب النهضة التونسي المعارض. وقد سجن لفترات متفاوتة خلال عهد الرئيس بورقيبة وحكم عليه بالسجن المؤبد في عام

تعريف بالمشاركين في اللقاء

١٩٨٧. وقد استأنفت السلطات الحكم وأمرت بإعادة محاكمته حيث حكم عليه وعلى ثلاثة من أتباعه بعدها بالإعدام. لقد أجبر على ترك بلاده إلى المنفى من قبل الحكومة الحالية بعد حظر حزبه، كما أنه نشر كتباً عديدة.

د. أحمد فهمي: مهندس يجري بحوثاً وتطويرات في المعلوماتية في عمله الخاص. وهو رئيس مجموعة العمل المصرية Egyptian Action Group، وهي مجموعة من البريطانيين والمصريين المهتمين بالديموقراطية في مصر.

عبد الكريم لاهيجي: رئيس وعضو مؤسس لرابطة الدفاع عن حقوق الإنسان في إيران التي مقرها باريس. وقد كان عضواً في الجبهة الديموقراطية الإيرانية، وتعرض للإعتقال مرات عديدة بين ١٩٦٠-١٩٦٣. وقد مثل، بصفته محامياً، المعتقلين السياسيين تحت كل من النظامين الإمبراطوري والإسلامي. كما كان عضواً مؤسساً ونائب رئيس ومتحدثاً بلسان الرابطة الإيرانية لحقوق الإنسان، إضافة إلى كونه عضواً مؤسساً لمكتب اللجنة الإيرانية للدفاع عن المعتقلين السياسيين. وقد اضطر لطلب اللجوء في فرنسا في عام ١٩٨٢ بعد تعرض حياته للتهديد.

راجسومر لله: عضو في لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان منذ عام ١٩٧٧، وهو المقرر الخاص للجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان حول وضع حقوق الإنسان في بورما، ورئيس القضاة في موريشس ومستشار للملكة. ومن بين مناصبه السابقة في موريشس منصب مساعد الوكيل العام ونائب مستشار ورئيس مجلس التعليم القانوني في موريشس. وقد عمل عضواً في اللجنة العليا لرؤساء دول وحكومات الكومنويلث الخاصة بمراقبة حقوق الإنسان في دول الكومنويلث، وكان أيضاً مقرر الأمم المتحدة حول وضع حقوق الإنسان في تشيلي في عامي ١٩٨٣-١٩٨٤، وهو عضو في اللجنة الدولية للحقوقيين.

هاني مجلي: مدير تنفيذي لقسم الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بمنظمة مراقبة حقوق الإنسان Human Rights Watch نيويورك منذ سبتمبر ١٩٩٧. وقد كان مسؤول برنامج حقوق الإنسان في مكتب القاهرة مؤسسة فورد Ford

الإسلام والعدالة

Foundation وكان بين عامي ١٩٨٤ و ١٩٩٤ رئيس قسم بحوث الشرق الأوسط في منظمة العفو الدولية بلندن.

د. أمين مكي مدني: كان محاميا عاملا في السودان وتركه لظروف سياسية وعمل مستشارا للصندوق العربي للتنمية الاقتصادية والاجتماعية في الكويت. وهو يعمل الآن مستشارا قانونيا أولا وممثلا لمكتب المفوض السامي لحقوق الإنسان للأمم المتحدة في الأراضي المحتلة. سبق أن عمل مستشارا بمفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين والبنك الدولي. وكان عضوا مؤسسا ورئيسا للجنة حقوق الإنسان السودانية. وهو أيضا عضو في مجلس المنظمة العربية لحقوق الإنسان وعضو في المكتب الدائم لاتحاد المحامين العرب وعضو في مجلس مديري Civicus «سيفيكوس».

بكر ولي نديايا: محام ورئيس اللجنة الخاصة باصلاح المهنة القانونية في السنغال. وهو المقرر الخاص للجنة الأمم المتحدة الخاصة بالإعدامات خارج القانون والعاجلة والتعسفية، ونائب سابق لرئيس اللجنة التنفيذية الدولية لمنظمة العفو الدولية.

د. عبد الله النعيم: أستاذ القانون في جامعة إيموري بولاية أتلانتا. وقد عمل قبل تسلمه هذا المنصب في العام الماضي لمدة عامين مديرا تنفيذيا لمنظمة مراقبة حقوق الإنسان / أفريقيا Human Rights Watch/Africa وقد كان عالما-مقيما في مكتب القاهرة لمؤسسة فورد Ford Foundation ودرس القانون في جامعة ساسكتشوان وجامعة أوبسالا وجامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس.

نيل هيكس: منسق برنامج الشرق الأوسط وشمال أفريقيا في لجنة المحامين لحقوق الإنسان. وقد عمل سابقا باحثا ومساعدة تنفيذيا في قسم بحوث الشرق الأوسط في منظمة العفو الدولية بلندن، ومسؤولا في مشروع حقوق الإنسان في جامعة بيرزيت في الضفة الغربية المحتلة.

١ - معايير حقوق الإنسان الدولية النظم القانونية المؤسمة وإدارة العدالة

افتتحت هذه المناقشة بمداخلة من تشالوكا بياني حول مضمون معايير حقوق الإنسان الدولية فيما يخص مسألة المحاكمة العادلة. (الملحق ١) يؤكد بياني على الدرجة العريضة من التماثل الموجود في معايير المحاكمة العادلة بين وثائق حقوق الإنسان الدولية والإقليمية، ووسط نظم العدل المحلية. من الملاحظ أنه بينما قد يكون هناك إجماع عريض على ما يمثل عناصر المحاكمة العادلة فما يزال هناك الكثير مما ينبغي عمله من ناحية تطبيق هذه العناصر على النظم القانونية الداخلية.

أمين مكى مدني: سمعت إشارة الأستاذ بياني إلى إعلان القاهرة لسنة ١٩٩٠ واقتباسه ما معناه أن الشخص المحاكم يجب أن يكون قد ارتكب جريمة حسب الشريعة الإسلامية. يبدو هذا في ظاهره طرحا متسقا للغاية، ولكن فيما يتعلق بمسألة الإنسجام مع المعايير الدولية فأنني أعتقد أن لدينا مشكلة، ضمن حدود الشريعة، وضمن حدود نظام الفقه الإسلامي، تتمثل في الاختلافات الشاسعة حول ماذا يشكل جريمة معينة.

أمين مكى مدني

الاختلافات الشاسعة حول ماذا يشكل جريمة معينة. ما هي الشروط الضرورية اللازمة لتقديم الإثبات؟ إذا اتفقنا في النهاية على أن هذه الجرائم هي الجرائم التي ينبغي محاكمتها وأنها قد دونها، فمهما تكن تلك الجرائم - سواء جرائم حدية (تحدد النصوص عقوباتها) أو جرائم تتعلق بوضع النساء، أو حقوق غير المسلمين، والنظام السياسي، وكيف تحكم البلاد، وكيف تعارض حاكمك - فطالما أن لديك مدونة قوانين، وإذا كنت تعرف ماذا ستواجهه، فإن هذا وضع

الإسلام والعدالة

لا بأس به. ولكن ليس بإمكانك في الواقع معرفة ماذا ستواجه في محاكمة معينة إذا اتهمت بجريمة حدية أو ستنال قصاصا (عقوبة تحددها النصوص) أو وفقا للشريعة، إذ ليس من الواضح ما هي الجريمة. السبب في ذلك هو أن للمذاهب المختلفة في الفقه الإسلامي مفاهيم مختلفة لما يمثل جريمة محددة. وإضافة إلى ذلك فيجوز لقاض يستعمل مبدأ الاجتهاد (تفسير النصوص الدينية) أن يدين شخصا بجريمة بسبب فعل قام به ولكن لم يسبق اعتباره فعلا جنائيا، إذا كان تفسير القاضي لذلك الفعل بأنه جريمة.

عبد الله النعيم: إن المعايير تفترض عوامل مختلفة أخرى لا تظهر في المعايير ذاتها. هناك شروط مؤسسية وقواعد للمحاكمة العادلة غير مذكورة في المعايير، لأنها تعتبر من المعطيات. إن مبدأ استقلال القضاء وصلاحيته الشهادة هما من الأمثلة على ذلك. عندما يكون لدينا مبدأ يقول بأن للفرد الحق في دفاع فعال أو حق فعال في تقديم دفاع، كما أن هناك مبدأ للبيئة يفقد شاهدا مؤهلا أهليته كشاهد مؤهل أمام محكمة معينة، فإن ذلك الشخص يحرم من حقه في تقديم دفاع فعال. ولهذا السبب فإن التقييدات التي تضعها الشريعة على صلاحية شهادة النساء وغير المسلمين ينال من الحق في سماع عادل وفي المحاكمة العادلة. لأنه في حالة كون المتهم غير مسلم أو امرأة، أو حتى في حالة كون المدعي غير مسلم أو امرأة وغير قادر على تقديم شهادة في دعواه الخاصة أو يعتبر غير مؤهل لاستدعاء الشهود الذين يحتاج إليهم، فإن هذا يشكل تقييدا معياريا، كما أن مسألة استقلال القضاء قد تصبح تقييدا مؤسسيا. ولذا فأنني أعتقد أن من الضروري أن نأخذ بعين الاعتبار حواشي الضمانات الأساسية وأن نرى أيضا إمكانيات التوتر بهذا الخصوص.

هبة رموف عزت: إنني دائما أؤكد على غلبة الجانب السياسي على الجانب القانوني لأنه ليس لزاما علينا أن نبدأ من الصفر اجتهادا بشأن أوضاع غير المسلمين والنساء في المجتمع الإسلامي. فهناك اجتهادات بالفعل ولكن المشكلة هي من الذي سيسمع لهؤلاء المجتهدين كأشخاص لهم حجية وشرعية الاجتهاد إذا كانت الدولة تسعى لاحتكار السلطة ولديها أجهزتها الدينية التي

الفصل الأول

تزعم أنها السلطة العليا فيما يخص أي تفسير للشريعة الإسلامية. إن مسألة مكانة المفسر وشرعيته هي أيضا قضية سياسية.

تسالوكا بياني: لقد أبديت ملاحظة محددة حول مسألة التطبيق ووضوح التهمة الجنائية في الشريعة والمشاكل المرتبطة بذلك. أعتقد أن من فوائد تطبيق المعايير الدولية على الصعيد القومي التقليل من تلك المشاكل إلى الحد الأدنى واتساع نطاق الحمایات المتوفرة، وذلك بسبب حقيقة أن القضايا التي تصل إلى الصعيد الدولي قليلة نسبيا من حيث العدد. إن الهدف الأساسي هو توسيع نطاق الضمانات لتشمل عددا أكبر من الأفراد أينما كان ذلك أكثر أهمية من غيره وذلك على الصعيد المحلي مما يترتب عليه أهمية التطبيق.

إن القانون الدولي يحترم الاختلافات الخاصة بتعريف الجريمة. ولكل مجتمع الحق في تصنيف ما يود تصنيفه كجريمة. أعتقد أن التعريف النموذجي للجريمة لا يزال، بصورة مبهمة، أي فعل، مهما كانت طبيعته، قابل لأن تتبعه إجراءات جنائية، وأعتقد أن جوهر الموضوع هو الطبيعة الجنائية للإجراءات أو الطبيعة الجزائية للنتيجة النهائية. ومن ناحية الوضوح، فمن الجلي أن القيمة المرتبطة بالمعايير الدولية هي أنه لا ينبغي للدولة تجنب تطبيقها لأنها لا توجه تهمة واضحة إلى شخص ما. والسبب في أن النظام الدولي ينص على أن مفهوم التهمة الجنائية مستقل ولا يتوقف على القانون المحلي أو القانون الدولي ولكن على معايير مستقلة، هو بالضبط تمكين النظام الدولي من القول عند النظر في هذا الفعل، مهما كانت طبيعته، وسواء كان تأديبيا أو خلاف ذلك، أنه يتضمن عناصر جزائية ولذلك فإننا نعتقد أنه يخضع للإجراءات الجنائية. وأعتقد أن لذلك درجة من الأهمية. إلا أن هذا ينطبق فقط على المستوى الدولي كما أن النقطة التي أثرت حول مسألة الغموض على الصعيد المحلي تظل قائمة. إنها نقطة يجب علينا مواصلة بحثها.

إن المعايير تقوم على افتراضات. فهي تفترض وجود محكمة مستقلة ونزيهة. وهناك، بعد ذلك، جوانب معينة سبق أن ذكرناها من شأنها إبطال المعايير. أعتقد أن من المهم فحص تلك الجوانب. أرى أنه عند تناول مسائل

الإسلام والعدالة

صلاحية الشهادة وقدرة النساء على الإدلاء بشهادة أو تقديمها، فمن الضروري معالجتها، لأن المعايير نفسها تقول بجلاء أن لكل فرد الحق في المساواة في ما يلي. وهكذا فإن مبدأ المساواة ينطبق، كما أن مبدأ عدم التمييز ينطبق بصورة عامة أيضا. وعلى الرغم من ذلك فقد تم إدخال نوع من الواقعية. لا ينبغي أن يملكنا الحماس نحو المعايير فقط وإنما يجب علينا تذكر أن المعايير ترتبط بمؤسسات وإجراءات وأن الطريقة التي تعمل بها هذه المؤسسات هي في الواقع من الأمور الهامة التي يجب أخذها بالاعتبار.

حديث الناس عن الشريعة الإسلامية أو
عن الفقه الإسلامي أو عن الإسلام لا
يسمح غالبا بالكشف عما يقصدونه
بهذا المصطلح أو ذاك وما يدخل في
نطاقه وما يخرج عنه أو عليه.

عمر عزيما

عمر عزيما: سأحدث إليكم عن
القانون والقضاء مستهدفا تحديد
المشاكل التي قد تنشأ عن المقابلة
الثنائية بين كل من الإسلام والمعايير

الدولية. لكنني أود في البداية توضيح بعض مواطن اللبس المتضمنة في الحديث الشائع عن الشريعة الإسلامية أو عن الفقه الإسلامي أو عن الإسلام. فبدلا من التحدث عن الإسلام أو عن الشريعة الإسلامية فأنني سأحدث عن الثقافة القانونية الإسلامية أو الأثر القانوني الإسلامي، وذلك لأن حديث الناس عن هذه المفاهيم لا يسمح غالبا بالكشف عما يقصدونه بهذا المصطلح أو ذاك وما يدخل في نطاقه وما يخرج عنه أو عليه.

والواقع أن للمغرب خلفية قانونية ذات طابع إسلامي وجدت على مدى عدة قرون. كما أن الأسر المختلفة التي حكمت المغرب قد غطت قرونا عديدة. وتلك هي الخلفية الإسلامية التي أود التحدث عنها، دون الإشارة إلى أية مراجع أخرى. وإذا لم يكن لدينا وضوح بشأن المصطلحات فإن من الصعب رؤية ما نتحدث عنه بوضوح. ولذا فأنني سأحدث عن التقاليد والثقافة من ناحية البنيات القانونية الإسلامية.

أولا، فيما يتعلق بالقانون: لا يمكن للمرء إلا أن يسجل التطور التاريخي الذي حدث ضمن القانون المغربي على مدى القرنين أو الثلاثة الماضية. فإذا

الفصل الأول

أخذنا القرن السابع عشر أو الثامن عشر كنقطة انطلاق، أمكننا القول أن النظام القانوني الإسلامي ظل مهيمنا. لكن ابتداء من القرن التاسع عشر ازداد انتشار القوانين الأوروبية على حساب النظام القانوني الإسلامي لنجد أنفسنا منذ بداية القرن العشرين وأثناء فترة الإستعمار أمام نظامين قانونيين جنبا إلى جنب - هما النظام الذي فرضته السلطة الإستعمارية والنظام الإسلامي القانوني الذي ظل في مكانه، مع ما لحق نطاقه من تقلص بحكم الأولوية التي أعطيت للنظام القانوني الأوروبي الأكثر حداثة.

وقد خضنا نقاشا حول ذلك خلال السنوات الأولى من الإستقلال، فكان السؤال العريض هو: هل يجب علينا أسلمة القانون الإستعماري، أم يجب الاحتفاظ بالقانون الإستعماري؟ غير أن المناقشة لم تستغرق زمنا طويلا، بحيث احتفظنا أو أبقينا، بصورة عامة، على الخطوط العامة للقانون الإستعماري مع تعديلها وملاءمتها، واحتفظنا بالفقه الإسلامي في قطاعات محددة كانت له فيها الأسبقية دائما. والمثال الأبرز على ذلك هو قانون الأسرة وفي جزء من قانون الملكية العقارية وخاصة بالنسبة للعقارات غير المحفظة، وفي عدد معين من المؤسسات مثل كما هو الشأن في الأوقاف أو في قضاء التوثيق أو في مهنة العدالة. وفيما عدا ذلك فقد أعيد استعمال القانون الحديث أو القانون الذي أدخلته الحماية، أو القانون الذي تبناه المغرب لنفسه والذي يقوم على أساس الاقتباس من التشريع المعاصر والإستفادة من الثقافة القانونية الغربية. وبعد هذا الموجز الخاص بالقانون المطبق، أعتقد أن من الواجب علينا أن نولي الاعتبار للفروقات الدقيقة فيما يتعلق بالممارسة القضائية. فقد أجريت على مدى عشرين سنة من تاريخه دراسة حول البعث الملحوظ للتقاليد الإسلامية في الأحكام القضائية. فالقاضي يطبق القانون الإسلامي في مجال الأسرة لأنه القانون الوحيد القابل للتطبيق، لكن حتى في الحالات التي تخرج عن اختصاص هذا القانون كما هو في القانون التجاري أو المدني، على سبيل المثال، قد يحصل أن يتوجه القاضي نحو القانون الإسلامي أيضا. وقد يفسر قانونا أوروبيا أو حديثا بواسطة قانون إسلامي أو بواسطة مناهج الفقه الإسلامي أو بواسطة التقنيات الفقهية، وقد يهمل في أقصى الحالات قانونا حديثا ويطبق قانونا مستمدا من الأثر الإسلامي.

الإسلام والعدالة

لقد تبنى المغرب في القانون الدولي الخاص قاعدة توجد في معظم النظم اللاتينية، هي مبدأ شخصية القانون في كل ما يتعلق بمجال الأحوال الشخصية، حيث تطبق على الأجنبي في المغرب قوانينه الوطنية عند وجود مشكلة تتعلق بالطلاق أو الميراث مثلاً. وهذا يعني أن القاضي المغربي يطبق القانون الأسباني على الأسباني، كما يطبق القانون السويسري على زوج السويسري. لكنه لا يريد تطبيق ذلك القانون الوطني أو الأجنبي عندما يتعلق الحال بمسلم أجنبي. وهكذا فهو لا يطبق القانون التونسي على التونسي، كما يعامل التركي بنفس الطريقة، بل ويقوم في هذه الحالات بتطبيق القانون المغربي ويهمل

القاضي الجنسية وكأنني به يقول: «إن حقيقة الإنتماء إلى مجتمع إسلامي هي أقوى من دور قانون الإنتماء إلى كيان سياسي»، مما يعني أنه يطبق قانونه الوطني بدلاً من القانون الأجنبي. وعليه فهل يمثل هذا تجاوزاً من جانب القاضي، أم أن لذلك مغزى أكبر؟ والمشكلة المطروحة بالنسبة لبعض التقاليد الإسلامية هي في كون هذه الأخيرة غير مدونة أو مسطرة.

لا نعرف النقطة التي يبرز عندها اختصاص القانون الإسلامي، مما يسبب التباساً في تحديد القاعدة التي ينبغي تطبيقها، وعلى الرغم من أن ذلك يتم في المغرب على مستوى جد محدود، فإنه لا يتمشى لذلك مع احتياجات دولة القانون.

عمر عزيان

فضلاً عن كوننا لا نعرف النقطة التي يبرز عندها اختصاص القانون الإسلامي، مما يسبب التباساً في تحديد القاعدة التي ينبغي تطبيقها، وعلى الرغم من أن ذلك يتم في المغرب على مستوى جد محدود، فإنه لا يتمشى لذلك مع احتياجات دولة القانون (un état de droit) من جهة، ومن جهة أخرى فإن تطبيق التقاليد الإسلامية في مجالات ليست من اختصاصها من شأنه أن يحد من مبدأ الاستقرار وكذا من إمكانية التوقع القانوني. طبعاً لا أقصد هنا المجالات التي من الواضح أنها من اختصاص القانون الإسلامي.

ثانياً، وتتعلق بالقضاء: كما فعلنا بالنسبة للقانون، سأحاول تقديم نظرة موجزة مبسطة للنظام القضائي المغربي. وهنا أيضاً فإن التطورات التاريخية كانت مثيرة جداً للإهتمام. فقد كان لدينا في عهد الحماية قضاء فرنسي

الفصل الأول

مخصص للأجانب، وقضاء مغربي مخصص «للأهالي» (المواطنين بعد الإستقلال). فماذا فعلنا؟ لقد ترددنا لبعض الوقت ثم قلنا، لا فائدة من الثنائية، نحن بحاجة لدولة ذات سيادة ولقانون موحد ولنظام قضائي موحد. لكن هل تبيننا نموذجا حديثا أم نموذجا إسلاميا؟ لقد تم التوحيد عن طريق تبني النظام الحديث. طبعاً لم يعد ذلك قضاء فرنسياً، لكن البنية العامة للهرم القضائي، باستثناء جزئيات ضئيلة تعود إلى نموذج القضاء العصري، وإن كان هناك تقليد نقلناه عن إيران، حيث قمنا بانتخاب بعض القضاة عند قاعدة الهرم، لكنهم يتناولون مشاكل قليلة الأهمية في إطار محاكم دنيا، وفوق ذلك، لدينا محاكم ابتدائية ومحاكم استئنافية يرأسها قضاة محترفون، وفوق ذلك لدينا محكمة عليا نسميها المجلس الأعلى. إلى جانب هذه البنية القضائية، فإن لدينا بنية إدارية بمحاكم إدارية ولدينا فوقها غرفة إدارية بالمجلس الأعلى تستعمل للإختصاص الإستئنافي وللمراقبة الشطط في استعمال السلطة من طرف الجهاز الإداري أو الطعون في قرارات السلطات الإدارية. وهكذا فإن النموذج مبني بصورة كبيرة على النموذج الفرنسي.

ما هي إذن المبادئ الرئيسية التي يقوم عليها النظام القضائي؟ نلاحظ عموماً أنها نفس المبادئ التي نصادفها في البلدان ذات الثقافة القانونية اللاتينية. أولاً، الحق في التقاضي على سبيل المثال، لا يعتبر صريحاً وحسب بل هو مدون أيضاً، بحيث تحل مشكلة الإعواز وعدم توفر الإمكانيات المادية بواسطة نظام المساعدة القضائية الذي يمكن أولئك الذين ليست لديهم القدرة على دفع الرسوم القضائية من الحصول عليه. هناك مساواة للجميع في التقاضي. وهذا منصوص عليه في الدستور. كما أن الحرمان من القضاء محظور لأن القاضي ليس من حقه رفض اتخاذ قرار في مسألة معروضة عليه وإلا اعتبر منكراً للعدالة.

أما المبدأ الرئيسي الثاني - أتحدث هنا عن القضاء بصفة عامة، وسأتحدث عن القضاء الجنائي فيما بعد - فهو استقلال القضاء. فمبدأ الإستقلال منصوص عليه في الدستور أيضاً. يقول الدستور أن السلطات القضائية مستقلة عن السلطة التشريعية وعن السلطة التنفيذية، وهكذا فإن الإستقلال مضمون أيضاً بواسطة إجراء جوهري منصوص عليه أيضاً في الدستور ذاته،

الإسلام والعدالة

ويتمثل في القاعدة التي ينص عليها الفصل ٨٤ منه. كما أن ترقية القضاة وتأديبهم موكولان، لمجلس أعلى يرأسه الملك، يضم قضاة منتخبين من الفروع المختلفة للهيئة القضائية. ويعالج حركة انتقال القضاة في المحكمة أو من محكمة إلى محكمة وكذلك المسائل المرتبطة بالمحاكمات التأديبية.

المبدأ الثالث ويتعلق بكفاءة القضاة. وهكذا يجب، وفقا للقانون، على المرشح للقضاء أن يكون حائزا على الإجازة في الحقوق أو العالمية في الشريعة وأن ينجح في مباراة ولوج المعهد الوطني للدراسات القضائية، حيث يتلقى تكويننا علميا وتدريبيا بالمحاكم لمدة سنتين تتوج بامتحان يؤهله النجاح فيه لأن يصبح قاضيا فعلا.

وفيما يتعلق بالنزاهة المهنية - إذا أمكنني تسميتها كذلك - أوجب القانون على القضاة عند بداية مباشرة عملهم التصريح بوضعهم المالي الشخصي. ويجب على القاضي أن يعلن عن أي تغير في وضعه المالي.

المبدأ العام الآخر يتعلق بمراقبة التطبيق السليم للقانون، ويقوم بهذا عادة المجلس الأعلى. أما مراقبة مشروعية قانونية القرارات الإدارية فتقوم به المحاكم الإدارية والغرفة الإدارية بالمجلس الأعلى. أما مراقبة دستورية القوانين فيقوم بها المجلس الدستوري، إلا أن الأفراد لا يستطيعون إثارة مثل هذه المراقبة عن طريق الدعوى. ويضمن القانون للمتقاضي الحق في تقديم الطعون ضد الأحكام، وكذلك حقه في الدفاع في القضايا المدنية والجنائية على السواء. وتعتبر نقابة المحامين مستقلة ويسيرها مجلس منتخب وفقا للقانون.

هناك ثلاث محاكم استثنائية: محكمة عسكرية اختصاصها الرئيسي هو النظر في الجرائم التي يرتكبها العسكريون، ولكن يجوز لها أيضا النظر في الجرائم التي يرتكبها المدنيون كتلك التي تتعلق بالأمن الخارجي للبلاد. هناك أيضا محكمة أخرى هي محكمة العدل الخاصة ولها صلاحية خاصة في الجرائم التي تتعلق بالرشوة والإرتشاء واختلاس أموال الدولة. وهناك أيضا المحكمة العليا التي لها اختصاص محاكمة أعضاء الحكومة عما يرتكبونه من جرائم أثناء ممارستهم مهامهم. إلا أن هذه المحكمة لم تعمل في الواقع حتى الآن على الإطلاق.

الفصل الأول

ما هي التحفظات أو التقييدات الرئيسية من زاوية المعايير الدولية حين الحديث عن النصوص؟ أعتقد أنها تتعلق بالتقييدات الموضوعة على القضاة، حيث يفرض عليهم القانون المغربي قيودا واسعة النطاق إذا ما قورنت بالمعايير الدولية. فهو ينص على حرمان القضاة من أي تعبير سياسي أو أي نشاط سياسي. كما يحظر عليهم الإضراب والانتماء إلى نقابة مهنية، وهناك في الواقع عوائق تحول ضد اشتراك القضاة في جمعيات معينة خاصة إذا كانت تلك الجمعيات سياسية بشكل أو بآخر. أما فيما يتعلق بالجمعيات الخيرية أو الثقافية أو العلمية فإن إمكانية الانضمام إليها متوفرة لهم. كما أن هناك جمعية خاصة بالقضاة هدفها الدفاع عن الأخلاق المهنية ومصالح القضاة.

تلك هي إذن المبادئ العامة التي تحكم القضاء في المغرب. وسأوجز الكلام عن القضاء الجنائي، لأن المرء يصادف كل المعايير العادية في مجاله. إن افتراض البراءة هو أساس الإجراءات الجنائية المسطرة صراحة. وقد كان هذا المبدأ مقبولا ضمنا. لكن قانون المسطرة الجنائية لسنة ١٩٥٩ نص عليه صراحة، وقد حمى ذلك القانون حق الدفاع. وقد وقع تراجع إلى الخلف بهذا الخصوص في سنة ١٩٧٤، حيث وضع تقييد في مرحلة التحقيق واختفت هيئات المحلفين في القضايا الجنائية. ومنذ بداية التسعينات، بدأنا بالتحرك في اتجاه إيجابي وتم تدعيم الضمانات المكفولة للمتهمين في المحاكمات عن طريق تقليص فترة الإعتقال التحفظي ومراقبة الوضع تحت الحراسة، وباتاحة فرصة الفحص الطبي للشخص المعتقل إذا اعتبر ذلك ضروريا، وتمكين المتهم من الحصول على محام ابتداء من عمليات الاستنطاق الأولى، بينما كان المحامي متوفرا من قبل في المرحلة القضائية فقط.

سأعطيكم أمثلة على التناقض القائم بين القانون المغربي ومعايير القانون الدولي. وفي الواقع أن هناك حالات كثيرة. منها ما هو ملاحظ بين ما أسماه القانون الإسلامي التقليدي والمعاهدات الدولية في المجالات التي تتعلق بالمرأة، والزواج، وعدم المساواة بين الزوجين، وعدم المساواة بين الجنسين في الوصايا والميراث، وهذه كلها أمثلة يمكن العثور عليها في مجالات أخرى أيضا.

لقد طرح سؤال مثير جدا للإهتمام: لماذا يحقق المغرب تقدما؟ ما ينبغي

الإسلام والعدالة

قوله هو: لماذا لا نحقق جميعنا تقدما؟ فإذا كنا نعتبر في نهاية المطاف أن مغرب اليوم يحقق تقدما فإن ذلك لم يكن صحيحا منذ عدة سنوات، في الواقع كنا نعتقد بأن تونس كانت تحرز تقدما أكثر من المغرب. إذا أردنا مقارنة مدى التقدم فإن هذا يتوقف في الواقع على المقياس الذي تستعمله. لقد كانت الجزائر متقدمة على غيرها في الستينات، أما قبل ذلك فكانت مصر في الطليعة. وعليه فإن السؤال المطروح هنا هو لماذا لا نتحرك إلى الأمام معا، لماذا يرجع بعضنا إلى الوراء؟ لماذا نتخلف؟ أعتقد أن تلك هي المشكلة. لم أسمع شخصا يقول أن المغرب لا يقع عليه لوم. بالتأكيد لا يزال هناك الكثير مما ينبغي عمله في مجال حقوق الإنسان. أما قضية خلافة الملك التي دارت حولها بعض التساؤلات والتخوفات فالأمر مقنن ومنظم بأحكام دستورية واضحة بكيفية دقيقة. المغرب ليس مجرد ملكية. الملكية ليست الجهة الوحيدة التي تمسك بزمام السلطة فيه، إذ أن هناك أيضا الدستور وهناك النظام القانوني وهناك أيضا فوق كل شيء ما يمكن أن نبنيه في المجتمع ذاته من خلال المعلومات والتعليم والتدريب.

أمين مكي مدني: من الأمثلة الكلاسيكية على مدى تمشي ما يسمى بالقواعد الإسلامية مع المعايير الدولية قضية الأستاذ محمود محمد طه، وهو رجل مشهور كان يبلغ ٧٦ سنة من العمر، وقد كان مهندسا من حيث المهنة وعالما وزعيما إسلاميا على مدى حوالي ٤٠ عاما، كزعيم للأخوان الجمهوريين. وزع الجمهوريون الذين أثارت قوانين سبتمبر النميرية في السودان^١ سخطهم منشورا يقول أن ما كان يجري يعتبر إهانة للإسلام، لأنه يصور الإسلام وكأنه دين دخول المنازل والتفتيش والقفز فوق جدران الناس وقطع الأطراف والجلد والقطع المزدوج والشك في عفة النساء. وقد قُدم طه مع خمسة من أعضاء جماعته إلى المحاكمة بتهمة مخالفة القانون الجنائي وقانون الأمن الوطني وحكم عليهم بالإعدام. وقد تم استئناف الحكم فثبتت محكمة الاستئناف حكم الإعدام ولكن بتهمة الردة. لقد حوكموا بتهمة ينص عليها القانون الجنائي بسبب معارضتهم السياسية للنظام، وثبتت محكمة الاستئناف الحكم إضافة إلى تهمة جديدة هي الردة. وحيث أن تهمة الردة لم ترد في القانون

الفصل الأول

الجنائي، فقد تم القيام بذلك باستعمال مصادر قانون الأحكام القضائية، إذ قرر القاضي، مستغلا بذلك القانون، أن ما قاموا به وهو توزيع المنشور الذي ينتقد الإمام علنا يشكل ردة في الواقع، ولذا فقد حكم عليهم بالإعدام.

تحدث النميري إلى الأمة على التلفزيون، بعد ذلك بثلاثة أيام، محاولا إعطاء الأسباب القانونية والشرعية. قال النميري أنه درس جميع الكتب القانونية وجميع كتب الفقه ولم يجد طريقة لإعفاء طه من حكم الإعدام. وقد أعدم طه في صباح اليوم التالي في ١٨ يناير ١٩٨٥، في السجن وعُرض الخمسة الآخرون لمحنة متلفزة تسمى الإستتابة وأجبروا على التوبة أو على سحب تأييدهم لطه. وقد تعرضوا لهذه المحنة لعدة ساعات وبثت حية على التلفزيون، حيث كرروا القول: «نؤمن بالله، نشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله»، لكن القاضي المكاشفي، رئيس محكمة الإستئناف، ورئيس لجنة الإستتابة، قال أنه يجب عليكم القول أن طه كان مرتدا وأنهم يشجبونه. إستغرق ذلك عدة ساعات وقد أجبر المتهمون الآخرون على حضور إعدام طه. ما هو الخيار الذي تجده أمامك في النهاية؟

إن الدرجة التي تعتبر فيها هذه القضية استغلالا للإسلام يمكن فهمها إذا قرأنا قضية رفعتها إبنته، أسماء محمود محمد طه، والمنشورة في Sudan Law Journal and Reports في سنة ١٩٨٦، وعبد اللطيف عمر الذي كان واحدا من الذين أجبروا على الإستتابة، ضد حكومة السودان. وقد رفعت الدعوى بعد سقوط النميري. يمثل الحكم، في رأيي، مثالا كلاسيكيا على السابقة الدستورية. ومع أن القضية طويلة فأود الإشارة إلى النقاط البارزة التالية فقط:

- قالت المحكمة الدستورية أنه مع أن للرئيس سلطة تعيين القضاة وتشكيل المحاكم، بموجب قانون القضاء، فإنه لا يتمتع بسلطة تعيين قاض معين لمحاكمة جريمة معينة، ولكن ذلك ما حصل في هذه المحاكمة. وإضافة إلى ذلك فقد تلوثت الإجراءات باعتبارات سياسية.
- أصدرت محكمة الإستئناف قرارا لا يتعلق بالتهمة التي حوكموا بها. وقد تمت المقاضاة، بتعبير المحكمة الدستورية، بطريقة تجعل من

الإسلام والعدالة

- الصعب الوصول إلى حكم مدعوم بالأدلة.

إن قرار المحكمة بأن

المنشور الذي وزعه

الجمهوريون دعا إلى فهم

جديد للإسلام، يختلف عن

ذلك الذي يطبقه الناس، لم

يكن مدعوماً بدليل على

الإطلاق، وقد أظهر القرار

لم يتصرف النظام القضائي بطريقة

تقنع عامة الناس أنه - أي القضاء -

هو الملجأ الوحيد من الظلم مهما كان

مصدره.

امين مكى مدني

أن المحكمة قررت منذ البداية محاكمة إيديولوجية الجمهوريين بدلا من التهمة.

- وأخيرا، تصرفت محكمة الإستئناف، عندما أدانت المتهمين بتهمة الردة، كمشرع، خارجة بذلك عن نطاق اختصاصها.

هناك نقطتان أخريتان: نصت المادة ٢٣٤ من قانون الإجراءات الجنائية

عندئذ على أنه يجب إحالة الحكم بالإعدام إلى المحكمة العليا لتثبيته. لقد

أرسل ذلك الحكم من قبل الرئيس إلى محكمة الإستئناف، لأن المكاشفي كان

يرأسها. كان ذلك متنافيا مع القانون. وتمنع مادة أخرى من قانون الإجراءات

إعدام أي شخص فوق سن السبعين باستثناء الجرائم الحدية. وحيث أن إعدام طه

كان مسألة مفروغا منها فذلك هو السبب الذي وجهت لأجله محكمة الإستئناف

تهمة الردة التي تعتبر جريمة حدية. وعلى هذا الأساس فقد أعلنت المحكمة

الدستورية أن حكم محكمة الإستئناف يعتبر لاغيا وباطلا. لم يتصرف النظام

القضائي بطريقة تقنع عامة الناس أنه - أي القضاء - هو الملجأ الوحيد من

الظلم مهما كان مصدره. كذلك لم تعط القوانين والنصوص الدستورية هذا الدور

القيادي للقضاء بالطريقة اللازمة.

عبد الكريم لاهيجي: هناك مشكلة كبيرة تتعلق بجمهورية إيران الإسلامية.

لا يتفق الدستور الإيراني ومعظم القوانين المطبقة حاليا في إيران مع المعايير

الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية. المسألة ليست ببساطة مسألة

ممارسة تتناقض مع المعايير التي يعترف بها النظام الإيراني. المشكلة أعمق

الفصل الأول

من ذلك. إن الدستور والقوانين التي تطبق في إيران هي في حد ذاتها متناقضة مع المعايير والقواعد الدولية.

إن جمهورية إيران الإسلامية هي نظام علماء الدين حيث تتمتع فيه فئات من العلماء بالسلطة وهو يمثل حكم أقلية دينية. إن منصب المرشد الأعلى، حسب الدستور الإيراني، هو فوق السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية في البلاد. وبالفعل فوفقا للمادة الرابعة من الدستور، فإن كافة القواعد والقوانين المدنية والجنائية والمالية والإقتصادية والإدارية والثقافية والعسكرية أو السياسية، يجب أن تكون مبنية على التعاليم الإسلامية. يطبق هذا المبدأ عموما على جميع مواد الدستور وعلى جميع القوانين واللوائح الأخرى. إن تحديد هذه التعاليم الإسلامية من اختصاص مجلس الأوصياء. ومع ذلك فإن المعايير الإسلامية غير محددة لافي الدستور ولا في أي نص قانوني آخر. ويقوم المرشد الأعلى مباشرة بتعيين أعضاء مجلس الأوصياء المكلفين بتقرير مدى تلاؤم القوانين التي يضعها البرلمان مع التعاليم الإسلامية.

أما فيما يتعلق بالهيئة القضائية، فإن العدل يديره عالم يرشحه المرشد الأعلى هو رئيس القضاء. تشترط المادة ١٦٣ من الدستور أن المزايا والشروط اللازمة لتعيين القاضي تحدد عن طريق تطبيق المبادئ الدينية.

وفقا للمادة ١٦٧ من الدستور، في غياب نصوص مدونة، يجب تأسيس الحكم على المصادر الإسلامية التي تتمتع بمرجعية وتقوم على فتوى موثقة. وهكذا فإن قرارات المحاكم تتأثر بالفتاوى التي هي أحكام يصدرها العلماء. تؤثر هذه الأحكام بمبدأ المساواة أمام القانون وتدفع بالمحاكم إلى إصدار أحكام غامضة وكثيرا ما تكون متناقضة. تتناقض الفتوى تعريفا مع التطبيق الموحد والمتساوي للقانون. هناك قرارات وأحكام بالإعدام عديدة، خاصة ضد السجناء السياسيين والمسجونين بسبب آرائهم، مبنية على رأي العالم وليس القوانين المدونة. لقد تم إعدام أفراد إستنادا إلى التفسير الشخصي للعالم. كما أدين أفراد بتهم تم تعريفها بصورة عشوائية إلى درجة أن لا أحد يعرف ما هو القانون الساري وما هو القانون غير الساري.

راجسومر لله: هناك أشياء تعتمد على التقليد بدلا من المبادئ الدينية. لقد

الإسلام والعدالة

قدم زميلنا قائمة بالطرق التي لا تنسجم بها القوانين في المغرب مع المعايير الدولية، مثل قوانين الأسرة ومعاملة النساء. أعتقد أن هذا مجال يستطيع فيه خاصة أولئك الذين ينتمون إلى التقاليد الإسلامية لعب دور هام، لأنه يؤثر أيضا في مسألة المحاكمة العادلة. ماذا يجري، على سبيل المثال، إذا كان الشاهد امرأة؟ إن المساواة وعدم التمييز هما حقان في حد ذاتهما، مثل الحق في الحياة. هناك مبادئ في إدارة القانون لا أعتقد أن أي تقليد أو ثقافة أو دين يمكن أن يقف ضدها، ولهذا فيجب محاربة مظاهر ما يسمى بهذه التناقضات بشجاعة وفي كل مكان.

عبد الوهاب الأفندي: يذكرني الجو السائد بكوميديا سبق أن شاهدتها. سأل قاض، وكان سيدة، ولدا صغيرا: «كيف تجيب على التهمة أيها الولد الصغير المذنب الجانح؟» وقد شاهدت مؤخرا فقط على التلفزيون منظرا من محاكمة في مصر؛ لم تكن المحاكمة كوميدية بل مأساوية بحق. كان القاضي يصرخ على المتهمين. لا أعرف ماذا فعل المدعي العام والشرطة ولكن القاضي كاد أن يضرب المتهمين. لقد كان هائجا وغاضبا وكان بإمكانك رؤية أن هذا الرجل لم يكن سينظر في القضية الموضوعة أمامه بنزاهة.

لا تقتصر عملية المحاكمة على مثولك أمام القاضي فقط، بل هي أيضا ما يجري قبل أن تجلب أمام القاضي وهي أيضا ما يحصل بعد ذلك. هل عندنا رأي عام يثور عندما يصدر حكم بالإعدام خلال ساعات قليلة، كما يحصل حسب ما نعرف في بلدان عديدة؟ أم أن الناس يقولون فقط: «حسنا، إنهم يستحقون ذلك في الواقع، بل كان ينبغي رميهم بالرصاص قبل المحاكمة لأنهم كما قالت السيدة القاضي: «جانحون مذنبون.»

مايكل بوسنر: يرجع العدد الأكبر من المناقشات إلى مفهوم المحاكمة العادلة. تمثل المحاكمة العادلة وقواعد الإجراءات القانونية بوابة لمناقشات أوسع حول المسائل الجوهرية بالنسبة لأي مجتمع: الكرامة والإنصاف والعدل. إن هذه المفاهيم هي قيما اجتماعية وثقافية ودينية إضافة إلى كونها قيما قانونية. تمثل المحاكمة العادلة إحدى الطرق لضمان هذه الحقوق.

الفصل الأول

ستييفاني غرانت: بدأت أمس في لاهاي محاكمة دوسان تاديك الذي تتهمه المحكمة الجنائية الدولية ليوغوسلافيا السابقة بالقتل وارتكاب أعمال وحشية ضد المسلمين الذين كانوا معتقلين في معسكر أوماسكا في البوسنة. هذه هي المرة الأولى في تاريخ الجنس البشري الذي تسمع فيه محكمة دولية حقا قضية ضد فرد. لقد سبق وجود عدد من المحاكم التي سمت نفسها دولية، ولكن هذه هي المحكمة الأولى التي شكلتها الأمم المتحدة وانتخبت الجمعية العمومية قضاتها. ومع أن تلك المحكمة تنظر في جرائم في غاية الخطورة والبشاعة، فإنها تعكس بعملها هذا مبادئ عامة بسيطة جدا، وأساسية.

جون راي: إسمحوا لي بأن أوجز النقاط التي أثرت. فيما يتعلق بافتراض وجود متطلبات مؤسسية ومعارية معينة لازمة لتطبيق المادة ١٤ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، فقد برز عدد من القضايا مثل مسألة المساواة أمام القانون. وقد تناولت القضايا المطروحة مسألة المساواة بين الجنسين ومسألة المسلمين وغير المسلمين ومسألة طبيعة المعارضة السياسية في النظم غير القائمة على الشريعة، كما تناولنا مسألة وضوح الجريمة كما أثرت بعض الأسئلة حول ماذا يشكل جريمة محددة في الشريعة.

لقد رأينا التوترات التي قد تظهر بين مراعاة تقاليد ثقافية إجتماعية معينة والإحترام الكامل لنصوص المعاهدات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان، خاصة المادة ١٤ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. كيف نستطيع معالجة هذه التوترات آخذين بالإعتبار أن الدول عندما تختار الإلتزام بمعاهدات حقوق الإنسان فإنها تلزم نفسها باعطاء وضع الأولوية لتلك المواثيق بدلا من تلك التقاليد؟

٢ - وجهات نظر حول أوضاع بلدان مختلفة

يعرض هذا الفصل مناقشة جرت حول العقوبات التي تحول دون توفير ضمانات المحاكمة العادلة في أربعة بلدان هي: السودان وإيران ومصر والمغرب. يجري النقاش هنا أيضا حول ما إذا كانت الأسباب التي تتركز عليها انتهاكات حقوق الإنسان ثقافية أم سياسية. عبر عدة مشاركين عن الرأي القائل بأن إرجاع انتهاكات حقوق الإنسان إلى الثقافة أمر خطير لأن ذلك العزو قد يتحول بسرعة إلى عذر بل وإلى تبرير لمواصلة الانتهاكات.

عبد الوهاب الأفندي: نحن نعرف أن الدولة الإسلامية هي دولة يسود فيها الإسلام كقانون. وعليه فهي دولة يكون فيها حكم القانون فوق الجميع. ونحن نرى من التجربة أن هذا المبدأ تم تجاهله في حالة النميري و إلى حد بعيد في حالة حكومة السودان الحالية. إنها حكومة سلطة تعمل وفقا لبعض الطرق التقليدية للإسلام، كما كان الحال عليه في الماضي. إن هذا تقليدا توارثناه. إنها دولة سلطة ويستعمل الناس القانون أحيانا. القضاء فيها ليس مستقلا ويمثل انعدام الديمقراطية مشكلة.

يخلط أولئك الذين يدعون أنهم إسلاميون أحيانا بين أنفسهم كأفراد والأشياء التي يمثلونها لأنهم يطابقون بين أنفسهم والإسلام كدين وكحركة. على سبيل المثال قال الخميني أن المحافظة على الدولة الإسلامية تعلق حتى على القانون الإسلامي ذاته. وهكذا نجد أنه إذا تعين عليك انتهاك كل قانون إسلامي من أجل المحافظة

وهكذا نجد أنه إذا تعين عليك انتهاك كل قانون إسلامي من أجل المحافظة على الدولة الإسلامية فهذا يعني باختصار المحافظة على الشخص الذي يمسك بزمام السلطة.

عبد الوهاب الأفندي

على الدولة الإسلامية فهذا يعني باختصار المحافظة على الشخص الذي يمسك بزمام السلطة. وهكذا فإن الإسلاميين الآخرين في إيران والسودان الذين لا

الإسلام والعدالة

يتفقون مع المعتقد التقليدي يتعرضون للملاحقة.

هبة رموف عزت: أتساءل ماذا حصل لشعب السودان عندما جاء هؤلاء الناس وانتهكوا كل حق أساسي. لماذا وافق الشعب على ذلك؟ قالت السيدة عبادي عندما كنت أتحدث معها أن قوات الأمن تقتحم المنازل في إيران. عندما يحضرون يقولون أنهم يفتشون عن المشروبات الروحية. يعرف كل مسلم يمشي في الشارع وكل إنسان عادي أن ليس من المفترض أن تفعل ذلك. حتى إذا كنت متأكدا بأن شخصا ما ينتهك القانون الإسلامي، فليس من المفترض أن تقوم بانتهاك الخصوصية. إن الأولوية هي للخصوصية وللإحترام. ماذا يحصل للناس؟ ما هي المشكلة؟ لا يستطيع أحد القول أنني إذا عارضت الظلم فأنني بذلك أعارض الله. أنا لا أفهم ما الحاصل.

أمين مكى مدني: لقد طرح السؤال: ماذا حصل للشعب السوداني؟ هناك قمع وهناك تهديد وهناك طرد من الوظيفة وهناك اعتقال تعسفي وهناك تعذيب وهناك قيود على الحركة وهناك حكم إرهاب. هذا ما حصل للشعب، إن الشعب مهدد فعلا.

تعرض الشعب في السودان للترهيب من قبل النميري بسبب الإعتراض على قوانين سبتمبر، وعندما أطيح بالنميري دعا الشعب إلى إلغائها. عندما استلم النميري السلطة تم تهديد الناس، بمن فيهم أنا، وزج بهم في السجون لسنوات، بسبب اعتراضنا على قوانين سبتمبر. عارضت جميع النقابات والأطباء والمهندسون والمحامون تلك القوانين والممارسات.

هبة رموف عزت: المشكلة كما أراها في كل من السودان وإيران هي ماذا نفعل في حالة وجود قوانين قد لا تعجب بعض الناس ولكنها تمثل عملية تشريعية تراكمية أضحت جزءا من الثقافة. فمثلا في حالة إيران، إذا كان صحيحا أنه في حالة اغتيال أو قتل امرأة فان ورثتها يحصلون على نصف دية الرجل فقط فأنني أعتبر هذا أمرا مهينا لأنه غير إسلامي ولا أقبله. ولكن رأيي لا يؤثر كثيرا إذا كانت تلك القوانين جزءا من قانون وتشريع هذا البلد

الفصل الثاني

ومقبولا لدى نسبة كبيرة من السكان. أعتقد أن من اللازم معالجة هذه المشكلة، وبدلا من مجرد الإكتفاء بتقييم سياسي لما يجري فإن علينا التركيز على ما ينبغي عمله بشأن هذه الثقافة التي لا نستطيع تغييرها بمجرد انتقادها، وهذا ليس أمرا سهلا، كما أن الرأي العام مهم في هذه الحالات.

عبد الكريم لاهيجي: فيما يتعلق بالثقافة فلا يجب على المرء اعتبار الطبيعة الشمولية للمعايير الدولية فحسب، ولكن من رأيي أن للثقافة علاقة بالنظام السياسي للمجتمع أيضا. إن النظام الإيراني إستبدادي. صحيح أن معظم الشعب في سنة ١٩٧٩ و ١٩٨٠ كان وراء آية الله خميني. إعتبره الإيرانيون مرشدا للثورة. ولكن على مدى ١٤ أو ١٥ سنة الآن، لا يستطيع أحد أن ينفي أن عددا قليلا من العلماء يمسك بزمام السلطة. لا توجد تعددية سياسية ولا انتخابات حرة وقد تم القضاء على المعارضة تماما. لقد جرت آلاف وآلاف من عمليات الإعدام. كيف تستطيع القول في هذا السياق أن الشعب الإيراني قد اختار هذا النظام؟ كيف تستطيع القول أن هذه القوانين تتفق مع الثقافة الإيرانية؟ لا يجب أن ننسى أن إيران كان لها على مدى ٥٠ عاما نظام عدل هو نظام عدل مدني. أريد القول أنه كان نظاما جيدا، ولكنه كان نظام عدل مدني. كان الحال كذلك من ١٩٢٠ إلى ١٩٨٠ تقريبا.

على سبيل المثال، فإن الأحوال الشخصية مبنية في القانون المدني في إيران على القانون الإسلامي وفقا للمذهب الشيعي. وفي هذا السياق فإن حق الطلاق

مقصور على الرجل. لقد تغير الوضع

في سنة ١٩٦٢، إذا تبني البرلمان الإيراني في ذلك الوقت، في ظل النظام الملكي الذي كان نظاما ديكتاتوريا، قانونا يعطي ذلك الحق للمحكمة. لم يعد بإمكان الرجل الإيراني التطليق بتلك الصورة

القوانين المطبقة في إيران حاليا لا تعبر عن إرادة الشعب الإيراني، إنها لا تعبر عن الثقافة الإيرانية، وهي لا تعبر حتى عن المذهب الشيعي الإسلامي.

عبد الكريم لاهيجي

التعسفية كما كان الحال عليه من قبل. كنت في تلك الفترة محاميا في إيران وكانت معظم النساء اللاتي لجأن إلي تلك المحاكم طلبا للعدالة، نساء

الإسلام والعدالة

معوزات. أستطيع القول أن أغلبية الشعب الإيراني في الواقع، خاصة النساء الإيرانيات في ذلك الوقت، كانت تؤيد ذلك القانون، على الرغم من عدم اتفاه مع التقاليد الدينية. ولذا فاني أقول في هذا السياق أن القوانين المطبقة في إيران حاليا لا تعبر عن إرادة الشعب الإيراني، إنها لا تعبر عن الشفافة الإيرانية، وهي لا تعبر حتى عن المذهب الشيعي الإسلامي، لأن معظم آيات الله في إيران يعارضون هذا النظام. إن معظم رجال الدين في مدينة قم الإيرانية المقدسة إما زج بهم في السجون أو وضعوا تحت الإقامة المنزلية الجبرية وهم لا يستطيعون التعبير عن أنفسهم. لا أعتبر النظام في إيران مسلما ولا حتى إسلاميا بل هو حكم أقلية دينية.

عندما كان آية الله خميني يسأل ما هي الجمهورية الإسلامية كان يجيب دائما: «إنها الديمقراطية والعدالة الإجتماعية.» إن ما كان الشعب الإيراني يطمح إليه في السبعينات والثمانينات هو هاتان القيمتان. ولكن عندما سئل الخميني عن التفاصيل، فانه لم يتحدث مطلقا عن ما نراه اليوم. كنا نعتقد عندئذ، بالطبع، أنه سيكون هناك بعد جديد للإجتهااد، وسيكون هناك بعض التجديد خاصة فيما يتعلق بالشرعة. لكن ماذا حصل في هذا المجال؟ بعد وصوله إلى السلطة بأشهر قليلة فقط، هاجم الخميني، قبل كل شيء، النساء بالشرعة. لم يطبق هذا في إيران من قبل مطلقا، حتى في دستور ١٩٠٦. ولذا فقد طبقت الحقوق المقصورة على الرجال في الطلاق وتعدد الزوجات وزواج المتعة. وقد أقيم فيما بعد نظام عدل جنائي إسلامي في المجال الجنائي، وترجموا كتابا وضع في القرن الرابع عشر بالعربية وأصبح ذلك الكتاب القانون الإسلامي لإيران. هذا هو الحال منذ سنة ١٩٨١ وما بعدها. لم تدخل حتى الآن أية تجديدات أو أي اجتهااد في المجال الجنائي.

أحمد فهمي: إذا تناولت السودان تحديدا فلا أستطيع القول ما إذا كان النظام الحالي في السودان إسلاميا أم لا، لأنني لم أتابع تلك الحالة في حد ذاتها. ولكن إذا كانت تلك الإنتهاكات واقعة فان ذلك يشكل انتهاكا أساسيا للإسلام. ولذا فاذا كانت تلك الإنتهاكات موجودة - وأنا أعلم أن بعضها يقع فعلا، والإشارة هنا إلى حالات أعرفها - فليس ذلك هو الإسلام الذي نتحدث

الفصل الثاني

عنه، بل إنه تفسير ثقافي للإسلام، إنه فهم لبعض الناس للإسلام يطبق هناك. ومن ناحية أخرى، هل بإمكاننا توقع القيام بتجربة دون وقوع انتهاكات؟ عندما أتحدث مع كثير من السياسيين حول الوضع في مصر فأنني أقول لهم: أنظروا، إنني أفهم أن من المستحيل عدم وقوع انتهاكات من قبل النظام المصري وليس من الواقعي توقع عدم وقوع انتهاكات من قبل أي نظام سواء كان إسلاميا أو غير إسلامي. لكن السؤال هو: هل هناك عملية هدفها وضع حد للإنتهاكات؟ المسألة ليست مسألة القول أنك ترتكب انتهاكا، بل هي مسألة البحث عن حلول لمشاكل محددة. لا يجب أن ننسى أن لدينا مشكلة ثقافية. أيا كان من يصل إلى السلطة في الشرق الأوسط فإنه سيحاول بأي شكل من الأشكال البقاء فيها لمدة طويلة، سواء كان إسلاميا أو غير إسلامي، لأن هذا جزء مما تعود عليه العرب على مدى الخمسين أو الستين عاما الماضية.

عمر عزيمان: فيما يتعلق بمسائل القضاء في المغرب، فأنني أعتقد أن بإمكاننا إيجاز الموقف بالقول بأن هناك ثلاثة مجالات لا تخلو من المشاكل. أولا، هناك مسألة استقلال القضاء إذ من الصعب تطبيق الإستقلال الدستوري للقضاء حين لا تحترم السلطة التنفيذية ذلك الإستقلال. فهي لا تتردد عن التدخل وممارسة الضغط على القضاء، هناك أمثلة تتعلق بمحاكمات سياسية في الستينات والسبعينات حتى بداية الثمانينات عندما أجريت محاكمات ساخرة. وحتى في حالة تناقص ذلك التدخل، الذي ما زال مستمرا، فاني أستطيع سرد مثلين أو ثلاثة أمثلة على ذلك. خذ مثلا قضية عبد السلام ياسين، وهو زعيم إسلامي في المغرب، موضوع تحت الإقامة المنزلية الجبرية منذ خمس أو ست سنوات. لقد حاول عبد السلام ياسين استئناف القرار الذي وضعه تحت الإقامة المنزلية الجبرية لكن المحكمة لم تصدر قرارها حتى يومنا هذا. هناك عائق في مكان ما وهو ليس بالعائق القانوني، إنه شيء آخر. ثم هناك قضية إبراهيم السرفاتي الذي كان سجيننا سياسيا مشهورا جدا في المغرب، وقد تم إطلاق سراحه ثم طرده من المغرب. إلا أنه استأنف قرار الطرد، لكن الغرفة الإدارية لم تصدر قرارا حتى اليوم حول صحة أو بطلان طلبه. هذا ولم تجر متابعة لهذه القضية، ومن الواضح إذن أن هناك تدخل سياسي، أي بعض التدخل السياسي في القضاء.

الإسلام والعدالة

إن استقلال القضاء لا تقدره وزارة العدل. فهناك قضاة مستقلون مارسوا هذا الإستقلال حقا، لكنهم لم يرقوا مهنيا. وهناك قضاة آخرون كانوا يعملون كما يؤمرون فتمت مكافأتهم وترقيتهم مهنيا. أعتقد أن من المهم قول ذلك. أعرف النظام القضائي بما يكفي لكي أستطيع القول أن الإستقلال ليس من الأمور الراسخة الجذور في الثقافة القضائية المغربية السائدة اليوم. ليس لدى القضاة استيعاب كامل لما يعنيه ذلك الإستقلال. هناك قضاة يطلبون توجيهات حول كيفية التصرف في قضية ما،

المجتمع، ضمن ثقافته الراسخة الجذور، لا يفهم حقا أو لا يتقبل بسهولة مفهوم استقلال القضاء.

عمر عزيان

لاعتقادهم بأن تلك القضايا شائكة وصعبة أكثر من غيرها. يضاف إلى ذلك أن الإستقلال غير مقبول دائما ضمن المجتمع المغربي. لا يفهم المجتمع المغربي فعلا أنه لا يحق

للسلطة التدخل في عمل القاضي أو الطلب منه بأن يكون حذرا حول أمر ما أو أن يستعمل سلطته للحكم في قضية ما بطريقة معينة. ولذلك فإن المجتمع، ضمن ثقافته الراسخة الجذور، لا يفهم حقا أو لا يتقبل بسهولة مفهوم استقلال القضاء، مع أن الإستقلال مضمون وثابت في النصوص والوثائق. إن بعض القضاة يعتقدون أنهم مجرد موظفين. لماذا؟ لأن أولئك القضاة لم يتدربوا بما فيه الكفاية على أن يكونوا مستقلين ولا على الإعتقاد بأن عملهم هو في غاية الأهمية والخطورة، وأن التحكيم مهم جدا ويقتضي النزاهة والشجاعة والتجرد، وأن القاضي يجب أن يكون مستقلا، وأن عليه تحمل مسؤوليات أكبر إزاء القانون وإزاء ضميره وإزاء المجتمع. وأعتقد أن الأمر هو قضية ثقافة ويحتاج إلى تغيير في المفاهيم والسلوك ويحتاج إلى إعادة النظر في التكوين والتأطير.

ثانيا، هناك ما يتعلق بتكوين وكفاءة القضاة، سببه، قبل كل شيء، هو أن القضاء المغربي تم «تعريبه» و «مغربته» سنة ١٩٦٥ عندما كان المغرب يفتقر إلى أطر ملائمة لذلك. لقد تم تعيين قضاة جيدين في تلك الفترة، ولكن تم تعيين آخرين من ذوي المستوى المتوسط لم تتحقق فيهم

الفصل الثاني

المؤهلات المطلوبة. لهؤلاء القضاة الآن مكانة في المجتمع مدتها ثلاثون عاما، وهم يشغلون مناصب ذات مسؤولية كبيرة. إن بعضهم جيدون لأنهم تكييفوا وأعيد تدريبهم، لكن البعض الآخر لم يستطع مواكبة التطور القانوني.

إضافة إلى ذلك هناك مشكلة أخرى لأنه يجب على القاضي، بعد حصوله على دبلوم إجازة في الحقوق يستغرق أربع سنوات، التدريب لمدة سنتين في معهد للدراسات القضائية. هذا متاح للحاصلين على درجة الإجازة في القانون وهو متاح أيضا للحاصلين على درجة العالمية في القانون الإسلامي. وإذا كان هؤلاء سيطبقون القانون الإسلامي في المجالات التي لا يزال ساريا فيها فلن تكون لدينا أية مشاكل. لكن حامل الإجازة في القانون الإسلامي هذا قد يصبح قاضيا في القانون الدولي الخاص أو القانون التجاري وليس لديه حق التدريب الكافي لذلك. إذا كانت لدى ذلك الشخص المقدرة الكافية فيمكنه الحصول على التدريب، ولكن إذا لم تكن لديه الإستطاعة الكافية فلن يكون باستطاعته التدريب والحصول على تلك الاختصاصات.

ثالثا، أضف إلى ذلك، أن القضاء في نظر الرأي العام لا يحظى بالثقة المطلوبة ويتعلق الأمر بمشكلة النزاهة. وهذا يعني وجود تقصير في العمل ضمن هذا النظام. بالطبع لا يقتصر هذا على القضاة بل يمتد إلى المحامين وكافة الموظفين الإداريين الذين يحيطون بالقضاة.

أود إنهاء مداخلتي بملاحظة أكثر تفاؤلا قائلا بأن هذه القضايا هي قضايا خطيرة جدا ولا يمكن حلها بعضا سحرية. يجري حل هذه المشاكل بالتدريج، وهناك مؤشرات إيجابية جدا. فقبل كل شيء، لم يعد النقاش حول النظام القضائي في المغرب، منذ مدة طويلة، يعتبر من المحظورات. فقد جرت خلال العام الماضي تظاهرتان مثلتا حدثين لهما أهمية رمزية كبيرة. إتخذت التظاهرتان شكل محاكمة لنظام العدل نفسه. إجتمعت المنظمات المناصرة لمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة ونظمت نوعا من المحاكمة. حاكموا الطلاق مثلا، أو الطلاق كما يديره القضاة، وحاكموا أيضا العنف ضد النساء. كانت تلك المحاكمات الرمزية مهمة جدا لأن هذه المنظمات تعمل بصورة مفتوحة. كان هناك اهتمام كبير من جانب الإعلام. الشيء الآخر الذي أود قوله ويمثل تحسنا

الإسلام والعدالة

هو أن هناك حملة تطهير تتعلق بصورة أساسية بتجار المخدرات والمهربين والمتعاونين معهم أيضا ضمن النظام الإداري. ولذا فإن هذا يكشف شيئين. أولا، إنه يكشف أن هناك إرادة لمحاربة الفساد وإحراز التقدم نحو الأمام، ونحو حكم القانون، وأيضا، وهذا مهم جدا، رافق عمليات التطهير تلك اهتمام من قبل السياسيين والمجتمع المدني والحرص على أن تكون محاكمة عادلة وقانونية ونزيهة.

مع أننا نتحدث عن مهربي المخدرات وتجارها، فإن مخالفة الأصول القانونية المرعية وانتهاك حق الدفاع عن النفس، مثلا في المحاكمات المستعجلة، يتم شجبهما. ولذا فهناك نوع من الحذر الشديد ضمن القضاء. إننا نتحدث عن مهربي المخدرات هنا، وما زلنا نحاول محاكمتهم محاكمة عادلة، ولذا فأنني أعتقد أن هذا يدل على مدى التقدم الذي تم إحرازه. إنه طريق لا نهاية له نحو الحرية، كما لم ولن تكون له أية نهاية أبدا.

راجسومر لله: أشك في أن من الصحيح القول أن الإسلام يمثل تقليدا موحدا يسود في كل دولة إسلامية. لقد طورت كل دولة نظامها الخاص. ولكن هل يمكن القول أنه بسبب تلك الفروق فإن هناك في التراث الإسلامي عموما ما يؤدي إلى نبذ مفهوم المحاكمة العادلة؟

إنني شاكر للمداخلة الشاملة للأستاذ عمر عزيان حول كيفية ضمان استقلال القضاة في المغرب. هناك وضع مشابه في بلدي. يتمتع القضاة بضمان الوظيفة واستقلال طريقة تعيينهم. ولديهم أيضا حس دقيق بالحيطة القضائية. لكن هناك أيضا عامل ضعف الطبيعة البشرية. قد يحدد القانون الحد الأدنى من الكفاءة التي يشترط توفرها في القاضي ولكن القانون لا يمكنه ضمان قدرة الفرد على أداء وظيفته بكفاءة. من الضروري أن يكون للقضاة ثقافة ملائمة للعدل. لا يمكن خلق ذلك ببساطة عن طريق القانون.

الشيخ راشد الغنوشي: إذا كنا نتحدث حول الظلم الذي وقع في بلد واحد، بغض النظر عن كيفية سعي هذا البلد للتستر بالإسلام، أو استعمال الإسلام كتبرير، فلا يجب علينا أن نخدع بهذه التضليلات. إن الظلم هو تعبير عن ثقافة

الفصل الثاني

معينة وميل أناس معينين أو فرد إلى الاستبداد.

قد يقارن المجتمع الإيراني اليوم بمجتمعات أخرى في العالم الإسلامي

ويقارن تحديدا بالمجتمعات في شبه الجزيرة العربية، أي بالمملكة العربية السعودية وبلدان أخرى في شبه الجزيرة العربية. باستثناء بقايا الحكم الديني التي ما زالت قائمة ضمن المجتمع فإن المجتمع الإيراني يتمتع ببرلمان حقيقي وانتخابات شرعية. إن صنع القرارات فيه ليس فرديا ولكن

المجتمع الإيراني أقرب إلى الديمقراطية من أي مجتمع في العالم العربي الذي يتميز فيه الحكم عموما بالاستبداد ويحكمه رجل واحد في غياب كامل لحكم القانون.

الشيخ راشد الغنوشي

يشمل دائرة أوسع. إنه ليس ديمقراطيا بالمفهوم الذي نفهم به الديمقراطية، لكنه ديمقراطي نسبيا ضمن الطائفة الشيعية من المجتمع الشيعي. المجتمع الإيراني أقرب إلى الديمقراطية من أي مجتمع في العالم العربي الذي يتميز فيه الحكم عموما بالاستبداد ويحكمه رجل واحد في غياب كامل لحكم القانون. نتناول الآن الجهة الأخرى التي تم تصويرها كجهة شيطانية وهي ليست كذلك في الحقيقة، تلك هي الحركة الإسلامية في السودان. كانت الصيغة السودانية للإسلام، في رأيي، على مدى طويل إذ أنها ليست بالظاهرة الجديدة، هي التسامح والإعتدال والتجديد والمرونة النسبية، إذا ما قارناها بصيغ أخرى للإسلام وخصوصا بالإسلام الموجود في المملكة العربية السعودية - خذ مثلا قضية المرأة: تشارك النساء في السودان على جميع المستويات، فهن في الحكومة وزيارات وعاملات في كل المستويات وهن في البرلمان، بينما لا يسمح لهن في المملكة العربية السعودية حتى بقيادة السيارات. ثانيا، إن الطريقة التي ينظر بها الإسلام السوداني إلى غير المسلمين متسامحة إذا قورنت بغيرها. فتجد في الحكومة السودانية رجال دين مسيحيين وسياسيين مسيحيين ولا يوجد تدمير ديني حقيقي في السودان. عندما زار البابا السودان أعلن عن قناعته بأن المسيحيين يعاملون معاملة حسنة.

هناك نقطة أخرى، هي حالة خاصة للإجتهد في السودان، حيث أقر النظام، متأثرا باجتهد للترابي، أن من حق محافظة معينة في السودان استثناء نفسها

الإسلام والعدالة

من تطبيق القانون الإسلامي، وأنها تستطيع تبني قانون آخر، سواء كان علمانيا أو خلاف ذلك. إن التجديد الذي يسمح لمحافظة ما بتبني قانون مختلف هو شيء فريد من نوعه في العالم العربي.

سبب الحملة التي يشنها الغرب ضد السودان وإيران ليس غريباً الديموقراطية في هذين البلدين، فالديموقراطية غير موجودة في أي مكان آخر.

الشيخ راشد الغنوشي

عندما نتحدث عن بلد فيجب علينا ذكر الجوانب الإيجابية مثلما نذكر الجوانب السلبية. فيما يتعلق بالنظام السياسي في السودان فأنني لا أوافق على رفضه للتعددية السياسية

ولا أزال أحثه على الاعتراف بواقع التعددية وأنا لا أنظر إلى هذين النموذجين، السوداني والإيراني، باعتبارهما مثالا يجب أن نحتذي به، وإنما نعتبرهما تجربتين قد تؤديان إلى شيء ما في المستقبل. هناك في هذين النموذجين والتجربتين أشياء يمكن استعارتها وأشياء أخرى ينبغي تجنبها.

أود التأكيد أن المشكلة ليست في الإسلام، لأن الإسلام مرن، لكن المشكلة تكمن في حياة المسلمين، وأحد جوانب المشكلة هو الاستبداد. والجانب الآخر هو التخلف. هناك مشكلة ثقافية في حياة المسلمين تبرز من خلال وجود أنظمة إيديولوجية مختلفة. هناك أوجه شبه بين البعثيين والقوميين والإسلاميين والشيوعيين لأنهم جميعا يتغذون من أرض واحدة هي الاستبداد. إن الاستبداد متأصل في الثقافة التقليدية السائدة. إنك تجده في المدرسة وفي الأسرة وفي الشارع وفي كل مكان.

لقد تحدثنا حول العقبة التي تنبع من داخل المسلمين أنفسهم. هناك عقبة أخرى هي التدخل الغربي. أعني بالتدخل الغربي أن سبب الحملة التي يشنها الغرب ضد السودان وإيران ليس غياب الديموقراطية في هذين البلدين، فالديموقراطية غير موجودة في أي مكان آخر. وفيما لو كانت الديموقراطية هي القضية حقا فلماذا لا يشن الغرب حملة ضد النظام السعودي أو النظام التونسي اللذان ليسا أكثر ديموقراطية من النظامين السوداني والإيراني. على العكس من ذلك، نجد أن الغرب يؤيد مثل هذه الأنظمة لأنها طيعة في خدمته. ما يشير سخط الغرب على السودان وإيران هو محاولتهما أن يكونا مستقلين في

الفصل الثاني

صنع القرار. إن التدخل الغربي يشكل عقبة، إنه عقبة على طريق تقدم أمتنا نحو الديمقراطية. لقد أيد الغرب صدام حسين عندما كان صدام يحارب إيران، ولكن عندما استعصى اعتبروه شيطانا، فحاربوه. ولذا فهناك عقبة على طريق تقدمنا وتحولنا إلى الديمقراطية والحصول على التكنولوجيا. وكما تدخل الغرب في حالة محمد علي في مصر لمنع تحول مصر إلى الحداثة، فقد تدخل في حالة عبد الناصر لمنع من الحصول على التكنولوجيا، وهو يتدخل اليوم لتقويض قدرة إيران والسودان على تحقيق التطوير. إن العالم الإسلامي يتطلع إلى خلق نموذج الخاص، وهو يواجه في هذا البحث هاتين العقبتين. واحدة من الداخل تتمثل في الاستبداد والتخلف، والأخرى من الخارج تتمثل في التدخل الغربي.

أود أن أذكر هنا أن هناك جانبا إيجابيا أؤيده للتدخل من قبل الغرب، كما أنني شاكر له. إنه ذلك النوع من التدخل الذي تقوم به منظمات حقوق الإنسان مثل المنظمة التي مكنتنا من الاجتماع هنا وجميع منظمات حقوق الإنسان التي دافعت عنا ودعمت ودافعت عن قضايانا أو دعاوانا، لكن ما أعنيه بالتدخل الذي أنتقده هو التدخل السياسي الذي هو تركة كولونيالية.

بكر ولي نديايا : هناك شيء سبب مشاكل في الأمثلة التي أوردها الشيخ راشد الغنوشي. عندما سمعنا الكلام حول السودان وحول أمثلة من الإضطهاد والاستبداد، وذلك قوله: نعم، لكن المرأة السودانية في وضع تحسد عليه بالمقارنة مع المرأة في المملكة العربية السعودية. في الواقع أن هذا ليس حجة على الإطلاق. فهناك دائما وضع أسوأ من الوضع الذي نتحدث عنه، ولا ينبغي علينا توجيه أنفسنا نحو ذلك بل نحو وضع أحسن. هذا لا يغير من الإنطباع الذي كونته بصدد ما عرض علي حول السودان. ربما أن وضع المرأة السودانية، من وجهات نظر محددة، ليس رديئا إلى أقصى درجة، لكن ذلك لا يبرر الانتهاكات الأخرى.

ما يزعجني في مداخلة الشيخ الغنوشي هو قوله أننا نبحث عن اتجاه، كبلدان عربية وكبلدان إسلامية، وأنا نصطدم في محاولتنا لإيجاد ذلك الاتجاه بعقبة متأصلة. هل هذا النوع من الاستبداد فطري في الشعب؟ أنا لم أولد

الإسلام والعدالة

مستبدا وإذا أصبحت مستبدا فذلك لأنني تغيرت في السياق الثقافي والإجتماعي الذي يسمح للإستبداد بالظهور، ولذا فإن علينا معالجة ذلك السياق وليس ما هو فطري.

عبد الكريم لاهيجي: عندما أقول أن النظام الإيراني يستحق درجة أقل من الإنتقاد بالمقارنة مع النظام السعودي - ولماذا لا يدان النظام السعودي بنفس الطريقة التي يدان بها النظام الإيراني؟ فأنني لا أريد بذلك عقد مقارنة بين الدول. إن المعايير الدولية توجهنا نحو محاولة وضع تحليل لكل بلد ولكل حكومة، وهذه هي القيمة الوحيدة عندي التي ينبغي اعتبارها. لقد سمعت أيضا أشياء حول إيران تعتبر كاذبة تماما. مثلا، إن القول أن الخميني وخليفته إنتخبا من قبل الشعب الإيراني هو قول غير صحيح. وفقا للمادة الخامسة من الدستور فإنه ينتخب أو يرشح من قبل مجموعة من رجال الدين هي مجلس الخبراء الذين لا يرشحهم أحد ولا ينتخبهم أحد. إنهم مجموعة صغيرة من رجال الدين التي تقوم باختيار أحد أعضائها زعيما سياسيا لها أو كزعيم سياسي ديني.

وإذا قيل أن في إيران انتخابات، فأنني أتساءل ما هي الإنتخابات؟ وهل من العدل أن نحظر جميع الأحزاب السياسية؟ وهل من العدل أن تبقى مجموعة مكونة من ٢٠٠ أو ٣٠٠ شخص في السلطة لمدة ١٨ عاما في البلد؟ وهل من العدل أن يعدم آلاف وآلاف من السجناء السياسيين؟ وهل من العدل أن الصحافة ليست موجهة ومراقبة وحسب بل تحتكرها تلك المجموعة؟ لا

يمكننا القول أن هناك تجربة مفيدة تجري في إيران والسودان، لكن النتيجة النهائية هي أن هناك انتهاكات للحد الأدنى من معايير حقوق الإنسان الأساسية لا ينبغي لأي تجربة أن تسمح بوقوعها.

هاني مجلي

دينية تسمى البهائية لمجرد انتمائهم إلى ذلك الدين؟ إنني أتساءل ما هو تعريف العدل في هذه الحالة.

الفصل الثاني

هاني مجلي: تركز اهتمامي بصورة رئيسية عند الإستماع إلى الشيخ راشد الغنوشي على الطريقة التي طور بها مداخلته، وهي طريقة منطقية جدا، مؤيدا التجريبتين الجاريتين حاليا في إيران والسودان، وقد ذكرتني مداخلته بكثير من المناقشات التي أجريناها في الماضي داخل العالم العربي، حيث سبق أن أيد بعض الناس التجريبتين البعثيتين في كل من سورية والعراق أو التجربة الناصرية في مصر أو التجربة الماركسية في جمهورية اليمن الديموقراطية الشعبية السابقة.

لقد لاحظ الناس أن لا جدوى من المقارنات وأن من الضروري أن تكون لدينا معايير شاملة، لكنني أعتقد أن المطلوب هو أكثر من ذلك. أعتقد أن هناك مسألة ازدواجية المعايير. أنتم تعلمون أننا ندين الولايات المتحدة عندما تمارس ازدواجية في المعايير عندما لا تدين مثلا انتهاكات حقوق الإنسان التي ترتكبها إسرائيل بسبب الإعتبارات السياسية. إننا ندين الأمم المتحدة التي تظهر نفس النوع من ازدواجية المعايير، عندما نتكلم عن البوسنة أو عندما ننظر إلى ما حدث للعراق في الكويت. وإنني منزعج من نفس النوع من ازدواجية المعايير الذي انسل إلى مداخله الشيخ الغنوشي، لأننا إذا كنا نتحدث عن معايير حقوق الإنسان فلا ينبغي علينا إعطاء الأولوية للإعتبارات السياسية. يمكننا القول أن هناك تجربة مفيدة تجري في إيران والسودان، لكن النتيجة النهائية هي أن هناك انتهاكات للحد الأدنى من معايير حقوق الإنسان الأساسية لا ينبغي لأي تجربة أن تسمح بوقوعها. أنظر إلى العراق حيث بإمكانك القول أن صدام حسين قد حول العراق من بلد صغير فقير إلى أقوى دولة صناعية في المنطقة، لكنني لا أعتقد أن أي شخص في العراق كان مستعدا لدفع الثمن الذي يدفعونه الآن. ولا أعتقد أن بإمكاننا استعمال ذلك النوع من الذرائع أو المقارنات للتحدث الآن عن إعادة بناء أمة إسلامية بهذا الثمن، ولكن كنت أود أن أسمعك تقول: «إنني مهتم بالتجارب، ولكنني أدين ما يجري في مجال انتهاكات حقوق الإنسان.» لم أسمع هذا منك، وذلك ما أزعجني.

الشيخ راشد الغنوشي: إنني أشجب جميع انتهاكات حقوق الإنسان، بغض

الإسلام والعدالة

النظر عن الدين أو الجنسية أو جنس الشخص لأن الحقوق في الإسلام التي يتمتع بها البشر أعطاهم إياها الله وليس لأحد قدرة أو سلطة لحرمانهم من هذه الحقوق. إن ما دعوت إليه هو أن يكون المرء منصفاً مع كل من العدو والصديق، وما دعوت إليه في حالتي إيران والسودان هو أن يكون الحكم عادلاً، وأن نقول أن هناك ظلم في حالة وجود الظلم وأن ندينه ونحاول القضاء عليه. ولكن إذا وجد شيء إيجابياً، شيء سليم، فنقول عندئذ أن هناك شيء إيجابياً، هناك شيء سليم. هذا هو ما تفعله منظمات حقوق الإنسان. إنها تنتقد الجوانب السلبية، ولكنها تقول في نفس الوقت عندما ترى شيئاً إيجابياً أن هناك شيء إيجابياً. ولذا فليس من الصحيح أخذ الوضع ككل والحكم عليه بالجملة وإصدار حكم أحادي. ما أعنيه هو أن هناك جوانب إيجابية كما أن قضية حقوق المرأة ليست موضوعاً ثانوياً. إنه مسألة أولية وبإمكان المرء الحكم على الوضع برمته على أساس كيفية معاملة النساء. ينطبق هذا المنطق أيضاً على حقوق غير المسلمين. هذا مهم جداً أيضاً. المسألة الثالثة التي تعتبر مهمة وليست لها سابقة في هذه الحالة هي إعطاء الأقلية غير المسلمة حق إسقاط الشريعة وتطبيق أي قانون ترغب في تطبيقه - أعني أقلية تعيش في منطقة تقع ضمن الدولة الإسلامية. ولكن، إذا كان هناك ظلم أساسي في السودان - ما نعنيه بهذا هو وجود أساس غير سليم، مثل انعدام الأحزاب السياسية، أو حظر الأحزاب السياسية - فإن من الواجب علينا إدانة هذا الظلم ومن الواجب علينا مطالبة النظام السوداني بالإنفتاح والسماح لكافة الأحزاب المعارضة بالإشتراك. ومع كل هذا فإن السودان ليس ملكاً لمجموعة أو لطائفة معينة، إنه ملك للشعب السوداني بأكمله.

ينطبق نفس الشيء في إجابتي على السؤال الذي طرحه السيد عبد الكريم لاهيجي. إذا كانت إيران أقل ظلماً في أمر ما من أي بلد آخر فإن هذا مهم لأن ذلك إشارة جيدة وعلينا أن نذكره بقدر ما نذكر الأخطاء التي ترتكب في إيران. إذا لم يكن لدينا هذا النوع من الحكم، أي ذكر الصالح والطالح في نفس الوقت، فإن المطاف ينتهي بنا إلى التعميم في كل حالة والقول في النهاية بأنه لا يوجد بلد واحد في العالم فيه أي شيء صالح. أنا لم أقل مطلقاً أن الخميني انتخبه الشعب. حتى إذا نظرنا إلى شعبيته،

الفصل الثاني

فانني أعتقد أنه كان يتمتع بشعبية كبيرة جدا في البداية على الأقل. لقد استقبل عند عودته من قبل الملايين والملايين التي تمثل كافة قطاعات المجتمع. وربما كانت مسيرة جنازته أكبر مسيرة في التاريخ. ما عنيته وما قلته هو أن الخميني قد حقق ابتكارا فكريا مهما بقوله بولاية الفقيه نائبا عن الإمام الغائب، حيث أنه نقل المذهب الشيعي من الحكم الديني الثيوقراطي وقربه من الديمقراطية، إذ الإعتقاد في المذهب الشيعي السابق أن لله وحده الحق في تعيين الحاكم. بينما دعا الخميني الناس، وهو يعني بالناس رجال الدين، أن يختاروا من بينهم أكبرهم مرشدا

فهمي للإسلام هو أنه لا يمكن أن يوجد
نظام إسلامي صحيح بدون التعددية.
الشيخ راشد الغنوشي

للدولة، بينما عامة الشعب يختارون
القائمين على سلطات الدولة والمجلس
النيابي والرئيس. صحيح أن رجال
الدين يمثلون فئة صغيرة فقط وهذا
ليس بالديموقراطية وليس ما يأمل

المرء تحقيقه، إلا أنه يمثل، على الأقل، تحولا من الإعتقاد أن لله وحده الحق في التعيين إلى القول باجتماع جماعة من البشر ليعينوا واحدا منهم. ولدى السنه تقليديا اعتقاد مشابه هو ما يعرف بالشورى، أي أن تلتقي مجموعة من العلماء وتعين القائد من بينهم. وهكذا فان الخميني حقق خطوة على طريق تقريب المذهب الشيعي من المذهب السني والديموقراطية.

على الرغم من كل ذلك فقد قلت أنه لا تزال هناك ظلال للحكم الديني داخل النظام الإيراني. وقد فصلت هذه النقطة في كتابي «الحريات العامة في الدولة الإسلامية». لقد ذكرت تلك الظلال وانتقدتها. وهكذا فان ما فعلته هو ذكر بعض الجوانب الإيجابية في الوضع الإيراني وذكر الجوانب السلبية أيضا. من بين الجوانب السلبية إنعدام التعددية وهو أخطرها. أعتقد أن هذا خطيئة كبرى لأن فهمي للإسلام هو أنه لا يمكن أن يوجد نظام إسلامي صحيح بدون التعددية. وكما قال ابن خلدون فان الحاكم يميل بطبعه إلى الإستبداد. ولذا فيجب أن يوجد ضمن النظام ضوابط وموازن تمنع وقوع الإستبداد. من المؤسف أن نظامين ينسبان إلى الحركة الإسلامية لا يعترفان بالتعددية، مع أنني آمل أن يتحركا قريبا في هذا الإتجاه. أعتقد أن الغرب مسؤول عن هذا الوضع جزئيا

الإسلام والعدالة

لأنه هدد النظامين، من خلال تدخله عن طريق فرض حصار عليهما، ومنعهما من تطوير نظاميهما داخليا. لقد شجعت الحملة الغربية أيضا المتطرفين في النظام الإيراني على الغلو إلى أقصى الحدود في استثناء أنفسهم عن طريق عدم الإنفتاح والتطور. أكرر القول أنني أدين كل انتهاك ضد حقوق الإنسان في السودان وإيران وأينما كان. أنا لا أعتبر مسلما إذا لم أستعمل ذات المعايير في الحكم على الصديق وعلى العدو لأن ذلك هو المبدأ القرآني للإنصاف. لا يوجد أي تبرير مطلقا بالنسبة لي كمسلم يجعلني أتغاضى عن انتهاك حقوق الإنسان.

بكر ولي نديايا: يجب علينا التفريق بين الدفاع عن حقوق الإنسان وانتقاد بلد ما. من رأيي أن شجب الإعتقال غير المشروع للسودانيين لا يشكل موقفا ضد السودان. على العكس، فإننا نعتبر أن لهم نفس الحقوق في أن يكونوا أحرارا مثل الآخرين. أهم شيء في ما نعمله هو أن نكون منصفين. لا يجب أن يكون هناك معيارين منفصلين نستعملهما.

أمين مكى مدني: أقدر قول الشيخ راشد الغنوشي أنه يقف ضد الانقلابات وأنه يؤيد التعددية والديموقراطية وحقوق الإنسان وإدانتته لكل ما يتعارض مع ذلك. أعتقد أن حديثنا عن السودان كان في صميم الموضوع. وصلت حكومة السودان الحالية إلى السلطة عن طريق انقلاب. لقد حلت الحكومة جميع الأحزاب السياسية وجميع النقابات المهنية والجمعيات، كل شيء. هناك قوانين طوارئ وقوانين ولوائح تنص على: الإعتقال غير المحدود ومصادرة الممتلكات وتقييد حرية الحركة وقيود على السفر ومصادرة لممتلكات الشعب. ينص ذلك القانون على حظر «إبداء أي معارضة سياسية، بأي وجه، لنظام ثورة الإنقاذ الوطني»، ويحظر أي تجمع في مكان عام أو خاص. توجد نصوص هنا تحظر الإضرابات التي يعاقب عليها بالإعدام. لقد حكم على أحد الأطباء، مأمون حسين، فعلا بالإعدام في سنة ١٩٩٠ بسبب تنظيم إضراب للأطباء. إنه طبيب من حيث المهنة وقد سجن في زنزانة لمدة أربعة أشهر في انتظار توقيع عقوبة

الفصل الثاني

الإعدام به. لا تستطيع اللجوء إلى المحاكم كما تصدر ممتلكاتك وتسجن وتعذب. لقد مات الناس تحت التعذيب ولا توجد فرصة لكشف الظلم من خلال المحاكم.

سأعطيك مثلاً: قال قارئ الأخبار على التلفزيون في إحدى أمسيات أبريل/ نيسان ١٩٩٠ أن ٢٨ ضابطاً قد اعتقلوا بالأمس بسبب محاولتهم القيام بانقلاب. وقد جرت محاكمتهم وحكم عليهم بالإعدام. أرسلت الأوراق إلى الرئيس الذي وقع عليها وتم إعدامهم صباح اليوم التالي. كان ذلك فقرة من فقرات نشرة الأخبار. لم يكن الناس يعلمون أي شيء عما كان يجري، وتم إعدام ٢٨ ضابطاً.

أنت تقول الآن أن هناك جوانب إيجابية نقدرها للتجربة السودانية. ما هذا كله في الإسلام؟ كيف تبرره؟ وما هي الجوانب الإيجابية؟ ثم تقول إذا كان هناك جانب إيجابي فيجب علينا الاعتراف به. ثم تقول أن التراخي، إذا طرحنا آراءه السياسية... كيف يمكن ذلك؟ كيف تستطيع القول باطراح آرائه السياسية؟ وهو سياسي. إنه حاكم البلاد. إنه الشخص الذي يحكم السودان حالياً، وما الذي نعزوه إلى التراخي الآن؟ هل هو حقوق غير المسلمين؟ الحرب في الجنوب هي حرب على غير المسلمين. إنها تسمى حرب جهاد. يجند الشباب في قوات الدفاع الشعبي ويطلب منهم الذهاب لمحاربة الكفار، ويقال لهم أنهم إذا قتلوا فسيكونون شهداء ويذهبون إلى الجنة. يرجع مسؤولو الحكومة ويهتثون والديهم بأن أبناءهم الآن في الجنة. هذا ما يقولونه للناس. يقال لك على التلفزيون أنه عندما ذهبت قوات الدفاع الشعبي إلى الجنوب كانت الأشجار تقول: «لا إله إلا الله» وكانت القروء تنزع الألغام من الطرق، وأن الذين توفوا شهداء فاحت أجسادهم بالعطر عند موتهم. هذه الطريقة التي يتم بها تشريب أذهان الناس ضد الجنوبيين غير المسلمين وهؤلاء هم غير المسلمين الذين نتحدث عنهم. إن القانون الجنائي الذي ينص على أن بإمكان المناطق قبوله أو رفضه يطبق، على الرغم من ذلك في الشمال، حيث يعيش أكثر من مليوني نسمة من غير المسلمين ويفرض ذلك القانون على غير المسلم، سواء كان رئيس السودان أو رئيس القضاء أو قائد الجيش - هذا كله كلام نظري، للإستهلاك العام. ماذا عن النساء؟ سل السودانيات كيف يتعرضن للمضايقة. أعتقد أن كثيراً

الإسلام والعدالة

منكم رأى لباس النساء السودانيات. لا أعتقد أن لباسهن غير محتشم ولكنهن يوقفن في الشارع لأنهن لا يرتدين اللباس الإسلامي. لا تستطيع المرأة السفر خارج السودان دون مرافق ذكر؟ ولا يزال التمييز في مجالات الأحوال الشخصية والطلاق والميراث والبيئة في المحاكم ساريا. فما هي إذن الجوانب الإيجابية لغير المسلمين وللنساء هنا؟ إذا كانت المرأة تقود السيارة أو تعمل في إحدى الوزارات فهل هذا إنجاز كبير! أنظر إلى طبيعة الجوانب الأخرى. هل يمكن مقارنة هذا بحكومة جاءت إلى السلطة عن طريق انقلاب وقمعت الشعب وصادرت كل الحريات العامة واعتقلت آلاف الناس وحكمت بالإعدام على العشرات منهم تحت المحاكم العسكرية والمحاكم الخاصة؟ وتسمي الجنوبيين كفارا يجب محاربتهم بالجهاد. هذا هو نصيب النساء وغير المسلمين.

الشيخ راشد الغنوشي: هل يستطيع الدكتور مدني العثور حتى على جزء إيجابي واحد من مليون في السودان؟ هل بإمكانه ذكر أي شيء يحضره؟ أم أن كل شيء مظلم وأسود؟

أمين مكّي مدني: أعتقد أن هذا السؤال غريب لأنك تنظر إلى الشر أو الظلام وترى فيه جانبا إيجابيا. إنني تدربت كمحام، وإذا ارتكب شخص جريمة أمامي حتى وإن كان وجهه جميلا وأسلوبه لبقا فانه لا يزال مرتكب جريمة.

الشيخ راشد الغنوشي: لا يستطيع الدكتور ذكر أي شيء إيجابي.

هبة رموف عزت: شعرت أن المشكلة الرئيسية هنا تكمن في افتراض أن الإسلام يقف وراء الانتهاكات، وليس أولئك الذين يرتكبونها. ونعود دائما إلى نفس النقطة: هل الإسلام هو المسؤول عن انتهاكات حقوق الإنسان؟ وفي رأيي أن ثقافة الناس هي التي تسبب انتهاكات حقوق الإنسان. إننا نسيء فهم سيكولوجية الناس أحيانا.

على سبيل المثال، إذا كنت مسلما يطبق دينه، وتعيش في قرية، وثقافة تلك القرية هي أن المرأة هامشية وأن الوظيفة الرئيسية للمرأة ليست إلا تربية

الفصل الثاني

الأطفال فان الناس في تلك القرية سيفهمون الإسلام ضمن تلك الثقافة ولن يستطيعوا تقبل أن يكون للمرأة دور آخر بجانب كونها زوجة وأما. ولكن إذا كنت تأتي من مدينة متطورة تعمل فيها جميع النساء ولهن أدوار أخرى فانك ستفهم الإسلام ضمن ذلك السياق، وأن المرأة تستطيع العمل وأنه لا عيب في ذلك. لذا فلا يجب أن نقول هنا أن الإسلام هو المعلوم بل الناس الذين يخلطون بين الثقافة والدين وينتقون ما يحلو لهم ثم يعطوه صفة الإسلامية. كان من الممكن أن يكون هناك شخص إسلامي آخر جالسا هنا بدلا من الشيخ راشد الغنوشي ومن المحتمل أنه كان سيصفكم جميعا بالكفار وربما يشملني أنا والشيخ راشد بذلك الوصف وكل شخص آخر ويزعم أن مصيرنا هو النار. لماذا؟ لأن هذه هي ثقافته وهذا هو فهمه.

بهي الدين حسن: من المدهش مراجعة بعض الحجج التي سمعناها تحت إسم الخصوصية - خصوصية الإسلام وخصوصية الثقافة. يصبح هذا جليا إذا طبقنا نفس الحجج على بلدان غير إسلامية، أو على ثقافات إسلامية غير عربية. قدم الشيخ راشد الغنوشي تفسيرين لانتهاكات حقوق الإنسان، فهي إما نتاج لثقافة الشعب أو للتدخل الغربي. أتمنى لو كانت أمامي نصوص المداخلات التي ساهمت بها بعض البلدان الآسيوية في لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، أو في مناسبة مؤتمر الأمم المتحدة العالمي لحقوق الإنسان. أتذكر تماما أن نفس الحجج قدمت، خاصة في اعتراض الصين. إنهم يطرحون ذات الحجة قائلين أن المسألة هي مسألة ثقافة معينة أو مسألة التدخل الغربي. ويضيفون تفسيراً ثالثاً لم نسمعه اليوم هو الظروف الإقتصادية والاجتماعية.

أود أن أتناول بسرعة مسألة تقديم الثقافة كتفسير. يمكن تقديم الثقافة السائدة في مجتمع معين كتفسير لقبول ذلك الشعب بتبريرات معينة لانتهاكات معينة لحقوق الإنسان، ولكن لا يمكن تقديم تلك الثقافة باعتبارها الدافع للإنتهاكات ذاتها. أتذكر أنني دخلت في نقاش مع شخصية حكومية منذ ثلاث سنوات حول قضية التعذيب في مصر. وقد فسر هذا المسؤول ذلك ببساطة قائلاً أن ذلك يقع لأن الثقافة السائدة تسمح به أو أنها لا تعارض تلك الممارسات. ما نسي المسؤول قوله هو أنه في ظل فاروق في الفترة الليبرالية، قبل ثورة ١٩٥٢، لم يكن عندنا تعذيب منظم. وبعد ذلك مورس التعذيب المنظم، تحت

الإسلام والعدالة

نظام عبد الناصر. لم يكن لدينا تعذيب منظم تحت نظام السادات. أما الآن، تحت نظام مبارك، فلدينا من جديد تعذيب منظم. أعتقد أن التفسير بسيط جدا. إنه قرار سياسي وليس نتاجا للثقافة السائدة. دعوني أنتقل إلى مثال آخر هو السودان. لم يكن هناك تعذيب منظم بين أعوام ١٩٨٥ و ١٩٨٩، لكن هناك تعذيب منظم منذ ١٩٨٩ في السودان. لم يتغير شيء في ثقافة الشعب السوداني، ولكن ما حدث هو وصول جماعة سياسية مختلفة إلى السلطة وهم يطبقون التعذيب الآن لأسباب سياسية.

عبد الوهاب الأفندي: نقطتي الرئيسية هي أن مشكلتنا هي مشكلة سياسية. إنها تنحصر في ما إذا كانت هذه الفكرة مقبولة وشعبية أم لا. أتمنى لو كانت آراء أكثر شعبية في السودان مما هي عليه، لكنها ليست كذلك. إن النقاش مع الناس مهمة شاقة جدا.

ولذا فلا يجب أن يختفي التحدي الذي نواجهه عن أنظارنا. التحدي هو كيف نستطيع تطوير رؤية لحقوق الإنسان تكون مقبولة ومقنعة وتنال تأييد الجماهير لها. البديل لذلك هو أن نوجد دولة تحاول نخبة صغيرة منا فيها حكم الشعب بالقوة وإجباره على تقبل آرائنا، أملا في أن يشكرنا على ذلك بعد مائة عام! هذا هو وجه الخلاف بيني وبين أشقائي في السودان. أعتقد أنه حتى إذا كانت فكرة ما منزلة من الله، فليس من حقي، إذا لم يقبلها الناس، إكراههم على تقبلها. ولذا حتى وإن كانت حقوق الإنسان هي أعظم تطور على الإطلاق، فلا توجد طريقة لترويجها ما لم نحصل على التأييد الشعبي لها. هذه هي المسألة التي يجب علينا التركيز عليها.

الشيخ راشد الغنوشي: لقد سيطر موضوع السودان على هذه المناقشة. مع أن السودان بلد بعيد جدا، فهو لا يقع في وسط العالم، إلا أن نخبته فرضت نفسها على العالم. يجب على المرء أن يشهد أنها نخبة نشيطة جدا. أنا أنتمي شخصيا إلى المعارضة. إنني منفي عن وطني، مثل الآخرين. لكنني أحاول قصارى جهدي، كلما رأيت شيئا إيجابيا في الحكومة التونسية، مثل التحسن في الاقتصاد أو أي شيء آخر، الاعتراف به. هذا على الرغم من أنه قد حكم علي بالسجن المؤبد ثلاث مرات. إذا لم نعتزف بالأشياء الإيجابية فإن

الفصل الثاني

معارضتنا ستكون معارضة عديمة الجدوى.

في حالة السودان، هناك قطاع من المعارضة السودانية وضع شرطا هو أنه في حالة استلامهم السلطة فانهم سيستثنون أو يحظرون الجبهة الإسلامية. هل يعني ذلك أنني إذا فزت فاني ألغيك وإذا فزت أنت فانك تلغيني؟ هذا الإلغاء المتبادل هو نزوع استئصالي يمثل كارثة في قطاع من النخبة العلمانية والإسلامية. نحن التونسيون لا ننوي في برنامجنا حظر أولئك الذين فرضوا حظرا علينا في الماضي، أي التجمع الدستوري من أجل الديمقراطية. أدعو جميع المعارضة السودانية إلى انتهاز ذات السبيل.

الحرب في السودان ليست شيئا جديدا. إنها قديمة وأتذكر أنها مستمرة منذ الإستقلال، مع أن المداخلات التي سمعناها تعطي الانطباع بأنها قد بدأت منذ قدوم الإسلاميين. قد تنجح هذه الحكومة في حل المشكلة وقد لا تنجح. هناك فصيل من المعارضة في الجنوب وافق على التوصل إلى تفاهم مع الحكومة. قد تضع هذه الحكومة نهاية لهذه الحرب وقد تنغمس فيها حتى تهلك مثلما فعلت الحكومات التي سبقتها.

لم أضع إيران والسودان مطلقا في رأس قائمة أولئك الذين يحترمون حقوق الإنسان. لم أقل ذلك أبدا، كما أنني لم أكتب ذلك مطلقا، لأن هذا ليس هو الواقع. كل ما فعلته هو المقارنة وطلب تطبيق معايير منصفة على ما يجري في كلا البلدين. لم أشر مطلقا إلى الخصوصية الثقافية وقد نسب إلي السيد بهي الدين حسن كلاما لم أقله. أنا لا أبرر ولم أبرر أبدا تقييد حقوق الإنسان باسم الخصوصية الثقافية. إن ما كتبتة في الواقع هو العكس من ذلك. لقد قلت أنه إذا كانت الخصوصية تعني مزيدا من حقوق الإنسان ومزيدا من الحرية فأنا في هذه الحالة فقط مع الخصوصية. هذا هو السبب الذي جعلنا نقف ضد الحركة الشيوعية في العالم العربي التي استعملت الخصوصية كذريعة للحد من حقوق الإنسان. إن مسألة التخلف الثقافي قضية معقدة جدا. التخلف الثقافي أو النقص في التعليم هو مجرد جزء صغير من المشكلة. السبب الرئيسي للمشكلة سياسي. إن أمننا وشعوبنا تتوق إلى العدالة. لكن لماذا لا ينالون تلك العدالة؟ إنهم لا ينالون تلك العدالة بسبب غياب الديمقراطية. إنهم محكومون من قبل حكومات أقليات مدعومة في أغلب الحالات بقوى خارجية تقدم لها كل الدعم من أجل فرض سيطرتها على شعوبنا عن طريق استعمال الجيش. ولذا فإن غياب الديمقراطية هو جذر المشكلة.

٣ - الأسس المختلفة لمعايير حقوق الإنسان الدولية

تطرح في النقاش التالي فروق دقيقة وتحفظات على الرأي القائل بأن من باب الخرافة اعتبار أن الغرب اخترع حقوق الإنسان، بما في ذلك إعادة التأكيد على أنه بينما قد يكون الغرب لعب الدور القيادي في وضع مدونة قوانين المعايير الدولية إلا أن الأساس الأخلاقي لحقوق الإنسان يتوفر بغزارة في الإسلام وفي ثقافات الشرق الأوسط. ومع ذلك فهناك إصرار على وجود انحراف خطير في مفهوم الحقوق المستحقة لكل إنسان بحكم إنسانيته عن التقاليد الإسلامية للحقوق المترتبة على عضوية الفرد في فئة أو ديانة أو جنس معين.

راجسومر لله: أود دحض خرافة أن حقوق الإنسان هي اختراع غربي. قال الأستاذ عمر عزيمان شيئاً هاماً: عندما تستعمل كلمة «إسلام» لا يعرف المرء تماماً ما يعنيه الشخص الذي يستعمل هذا المصطلح. فضل الأستاذ عمر عزيمان استعمال مصطلح «الثقافة القانونية الإسلامية» أو «الأثر القانوني الإسلامي» فيما يخص الدول الإسلامية. هناك بالطبع طوائف مختلفة في الإسلام وتقاليد مختلفة ترتبط بالإسلام. قد لا يكون أساسها أو المضمون مختلفاً بصورة جوهرية، مع أن تقاليد معينة قد تكون مختلفة، وفي تلك الحالة يصبح من المهم تقرير كيفية حل التناقضات الناتجة مع معايير حقوق الإنسان.

دعوني أعود إلى خرافة أن الغرب اخترع حقوق الإنسان. لماذا الغرب؟ لفرنسا تقاليد تختلف عن تلك التي لإيطاليا أو أسبانيا أو المملكة المتحدة أو ألمانيا. ومع ذلك تحاول جميع هذه الدول، مثلاً، تطبيق مفهوم المحاكمة العادلة سواء في الإجراءات الجنائية أو في الإجراءات المدنية. العامل المشترك بين تلك النظم المختلفة هو أنها تهدف إلى تطبيق معيار مشترك للمحاكمة العادلة. لقد صنع الغرب أشياء جيدة وأشياء رديئة. ألم تخلق بقية أمم العالم عبر مراحل التاريخ المختلفة أي شيء آخر؟ أليست التقاليد الآسيوية غنية بالمعايير الأخلاقية والآداب؟ أليست التقاليد الأفريقية والتقاليد

الإسلام والعدالة

الإسلامية هي أيضا كذلك؟ لقد حكمت جميع هذه الحضارات قيم أخلاقية في معاملتها للكائنات البشرية، وقد وجدت تلك القيم طريقها إلى القانون. المشكلة هي أن الباحثين قلما كتبوا عنها بما فيه الكفاية.

دعونا نعود إلى مسألة المحاكمة العادلة. كيف كان العدل يدار في جميع هذه الحضارات المختلفة؟ هل من الضروري أن نفترض أنه لم يكن هناك معيار أو شعور بالعدل في آسيا؟ حيث كان المجتمع، من بين أشياء أخرى، منظما على مستوى القرية أو على مستوى المجتمع المحلي لغرض إقامة العدل بين الناس. لقد سمعت في الهند مثلا عن نظام بانتشايات Panchayat حيث يطبق شيوخ القرية العدالة في مكان عام، حتى تحت شجرة أو شرفة. وفي أفريقيا مثلا أدير العدل في مراحل تاريخية متعاقبة من خلال هيئات مختلفة على مستوى الجماعة أو مستوى قيادة القبيلة. تماما كما كان الحال عليه في الماضي في المملكة المتحدة أثناء القرون الوسطى في محاكم المئات «Hundreds» ومحاكم المناطق «Shire Moots».

كتب رئيس القضاء في تنزانيا، ف. ل. نبالالي، ورقة عمل ممتعة حول الطرق المتطورة لحسم النزاعات وحلها في فترات مختلفة من التاريخ الأفريقي قرأها أمام مؤتمر الكومنويلث التاسع للقانون الذي عقد في تنزانيا عام ١٩٩٠. إن الأوراق المشابهة نادرة جدا ولا يلم الناس عموما بمعايير حقوق الإنسان التي طبقتها حضارات مختلفة بصورة منتظمة والتي تختلف عن معايير حقوق الإنسان التي جمعت في النهاية وصدرت على شكل معاهدة عندما بدأ المجتمع الدولي ينظم نفسه على مستوى عالمي في الهيئات المختلفة للأمم المتحدة خلال النصف الثاني من هذا القرن.

هل تسمحون لي بالتأكيد على المسائل التي لن يكون هناك خلاف حولها؟ أحد الشروط المسبقة هو مبدأ استقلال القضاء. يجب أن يكون هناك أيضا قبول لمفهوم حكم القانون، ليس فقط من قبل أولئك الذين يديرون القانون، بل ومن قبل الحكومة والشعب نفسه. يجب أن تكون هناك أيضا في أي نظام، سواء كان مستمدا من المبادئ الدينية أم من غيرها، ضمانات للمحاكمة العادلة. قد يؤدي غياب مثل تلك الضمانات إلى انتهاك حقوق الإنسان الأساسية في الحياة والأمن الشخصي أو الحرمان من الحرية وحرية التعبير وحرية الفكر أو أي حق أساسي

الفصل الثالث

آخر من حقوق الإنسان. إذا لم يحصل الإنسان على محاكمة عادلة فقد يحكم عليه بالإعدام وقد يصبح أيضا سجيناً سياسياً وقد يظل في السجن لمدة طويلة جداً. وقد يحرم أيضاً من حق الترشيح في الإنتخابات. جميع هذه الحقوق مضمنة تحت العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. لكن هل يمكن القول أن جميع هذه الحقوق غربية؟

لقد كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية مجرد تعبير عن تطلعات الشعوب عموماً. لا تنتمي هذه التطلعات إلى منطقة معينة في العالم. تلك هي الحقوق التي يطمح إليها كل إنسان ولا يمكن القول أنها متناقضة مع أية تقاليد، سواء كانت شرقية أو غربية.

يبدو لي أنه يجب عمل الكثير من أجل إخضاع الحكومات للمساءلة ولجعل الحكومات تنصاع لهذه المعايير الأساسية. إحدى الطرق التي يمكن استعمالها هي تشجيع الحكومات على الانضمام إلى جميع الوثائق والمعاهدات الخاصة بحقوق الإنسان والقيام بالتزاماتها بموجب هذه المعاهدات. هناك أكثر من ١٣٥ دولة طرفاً في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. ويتخلف كثير من هذه الدول عن تقديم التقارير إلى لجنة حقوق الإنسان وهي الهيئة المؤسسة بموجب العهد لمراقبة مدى وفاء الحكومات بالتزاماتها تحت العهد. قدمت إيران مثلاً أول تقرير لها منذ سنوات عديدة، عندما كان الشاه في السلطة. يفترض أن تقدم كل دولة تقريراً كل خمس سنوات. لم تقدم إيران تقريرها الثاني لعدة سنوات، حوالي ١٦ أو ١٨ سنة. وأخيراً، شعرت أن عليها احترام التزاماتها الدولية وتقديم تقريرها. لم تردع إيران حقيقة وقوع ثورة ثقافية داخل أراضيها. وكان لديها الاعتقاد بأن تقاليداً، سواء كانت دينية أو ثقافية، لا تتناقض مع المعايير الدولية المختلفة المضمنة تحت العهد. ومما لا مفر منه، كما هو الحال في بلدان أخرى كثيرة، أن هناك شوائب، ويجب عمل كل شيء لضمان استئصال تلك الشوائب.

كثيراً ما يسمع المرء عن عدم تواءم بعض التقاليد مع معايير حقوق الإنسان المقبولة. يحاول عدد من الدول الأفريقية مثلاً تبرير انتهاكات معايير معينة بالقول أن هذه المعايير لم تكن تتفق مع الشخصية الأفريقية. كان زميلي في

الإسلام والعدالة

لجنة حقوق الإنسان، السيد بيرم نديايا، يفند تلك المغالطة متسائلا: هل تعتقد حقا أن الشخصية الأفريقية هي مثل المومياء المسجاة في التابوت ستظل جامدة إلى الأبد؟ إن التقاليد بطبيعتها تتطور. كانت معاملة المرأة تاريخيا مثلا، مهما كان النظام وسواء كان في الشرق أو في الغرب، ولدى المسيحيين وغير المسيحيين، موضوع قلق على مدى أجيال ولا شك أن الأمر سيستغرق بعض الوقت قبل تقبل مساواتها التامة بالرجل. هذا مجال يجب فيه على الجميع وفي كل بلد بذل جهود هادفة. لقد أصبت بالصدمة عندما سمعت أن إحدى زميلاتنا في هذا الاجتماع قد حرمت من عملها كقاض لأنها امرأة. أرفض تصديق أن هذا النوع من التمييز قد يكون منسجما مع التفسير الصحيح للتقاليد أو الثقافة أو الدين.

إن معايير حقوق الإنسان هي لنا، أينما كنا، لأنها تمثل طموحاتنا ككائنات بشرية. يجب أن نتأكد على الدوام إلى أي درجة التي لا تزال مفاهيم التقاليد المتوارثة أو الدين متمشية مع تلك المعايير وأن نكرس أقصى جهودنا لضمان عدم إساءة تطبيق التقاليد أو المفاهيم الدينية من أجل حرمان الآخرين من الحقوق الأساسية التي نطالب بها لأنفسنا. لا يحتاج المرء إلى اتخاذ موقف دفاعي لأن هناك في كل دولة، سواء في الغرب أو في الشرق، أخطاء. لا توجد جنة لحقوق الإنسان على الأرض. هل تعلمون أن الولايات المتحدة مثلا اضطرت إلى تقديم تحفظات عريضة النطاق على نصوص العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، لأن نظامها لا يتمشى تمشيا كليا مع المعايير الدولية؟ لم تقدم أية دولة أخرى تحفظات بنفس السعة. هل كان ممكنا أن تضع الولايات المتحدة الأميركية مثل هذه التحفظات العريضة النطاق إذا كانت المعايير محض غريبة؟ هل تعلمون أن عددا كبيرا من الـ ٥٠.٠٠٠ قاض، العاملين في الولايات المختلفة في الولايات المتحدة الأميركية على مستوى الناس العاديين، لا يحمل مؤهلات قانونية؟ لا يجب أن نتخذ موقفا دفاعيا عندما يرتكب خطأ في بلدنا لا يتمشى مع المعايير الدولية، بل من الواجب علينا تصحيحه.

أمين مكى مدني: إننا نتحدث أساسا حول مدى تمشي القوانين الإسلامية

الفصل الثالث

مع الوثائق الدولية الخاصة بالمحاكمة العادلة. أعتقد أن بعضنا يسميها غربية وبعضنا الآخر يسميها إستعمارية وبعضنا يسميها غير إسلامية، لكنني أعتقد أن الشيء الأساسي الذي يجب أن نتفق عليه هو أنه مهما سمينا هذه المعايير فانها، بل يجب أن تكون، معايير تمثل الحد الأدنى للمحاكمات وللإجراءات القانونية ولحكم القانون، مهما كام مصدرها. إننا نريد في النهاية تحقيق المحاكمة العادلة وتطبيق حكم القانون وقواعد الإجراءات القانونية ونريد أن نرى أن الإنسان يعامل كإنسان.

بكر ولي نديايا : لا أجد مشكلة فيما يتعلق بمسألة الشمولية لأن معظم الدول وقعت على العهد الدولي الذي يوضح المعايير الدولية. حتى في الحالات التي لم توقع فيها دول على المعايير، يمكن الإشارة إلى المعايير دائما كنوع من الإجماع الذي توصلت إليه الأمم المتحدة والمجتمع الدولي. إن قواعد المحاكمة العادلة مقبولة عموما. هناك بلدان قليلة جدا لا ينص فيها القانون أو الدستور، على الأقل، على افتراض البراءة وعلى الحق في الدفاع. في رأيي أن المسألة المهمة هي تطبيق هذه القواعد. الشيء الوحيد الذي يمكن أن نفعله هو الكفاح من أجل تطبيق أوسع وأحسن. لا يوجد تحد مباشر لهذه القواعد في حد ذاتها، فالمسألة هي مسألة ممارسة وليس مسألة تحد ثقافي.

هناك مشكلة أخرى هي مواقف الغرب من الإسلام. هذه المواقف مبنية في الواقع على جهل بقيم أومضمون الإسلام، وكثيرا ما تكون تلك المواقف لاعقلانية تماما، وعلى الرغم من ذلك لا يجب أن يكون الدفاع عن حقوق الإنسان وإدانة انتهاك هذه الحقوق المكان الذي تسوى فيه هذه المشاكل. أود أخيرا إعادة القول أن من الأحسن وجود عدة قنوات نستطيع السير فيها نحو الديمقراطية، وهناك عدة طرق تستطيع أن تعيش حياتك بها، لكنني أعتقد أنه يجب أن يكون بيننا قاسم مشترك - هو حقوق الإنسان، ويجب أن يقبل الجميع حدا أدنى منها.

الشيخ راشد الغنوشي: أود التأكيد على ضرورة الاعتراف بالفروق الموجودة بين أطر المرجعية. مطلوب منا الإتفاق على معايير مشتركة مثل شروط المحاكمة العادلة ومثل حقوق الإنسان ولكن عند الحديث عن أطر المرجعية فلا

الإسلام والعدالة

مفر من الاختلاف لأن هناك أطر مرجعية مختلفة ويعترف الإسلام بهذه الفروق. لقد اعترف الإسلام دائماً بالتنوع الديني والأخلاقي، وتمدد الديمقراطية الإسلامية بآلية جيدة من أجل استيعاب كل تلك الاختلافات والفروق.

يجب علينا قبول أن مفهوم حقوق الإنسان، كما نفهمه اليوم، قد جاء إلينا من الغرب... وقد أحببناه مثلما أحببنا الطائرة والاختراعات الغربية الأخرى.

عبد الوهاب الأفندي

عبد الوهاب الأفندي: بغض النظر

عما قيل هنا، يجب علينا قبول أن مفهوم حقوق الإنسان، كما نفهمه اليوم، قد جاء إلينا من الغرب. لقد ظهر وتشكل إزاء الخلفية الغربية، وقد أحببناه مثلما أحببنا الطائرة والاختراعات الغربية الأخرى. نستطيع القول أن هناك عناصر من هذه الفكرة في تراثنا. هذا صحيح وربما كان ذلك هو سبب حبنا لها، لكنها ليست شيئاً أتينا به. إنه اختراع جيد أو مفهوم جيد أثبت جدواه. لقد خلق جواً أمكن فيه تدبر النزاعات الاجتماعية بطريقة لم تكن ممكنة في التاريخ البشري السابق في الغرب أو التاريخ الإسلامي. لا يجب أن نخجل من قول ذلك ولا يجب أن يغلبنا الحياء عند القول أن هذا شيء جاء من الخارج وكان ناجحاً. إننا نعتقد أنه سيفيدنا لأنه أثبت جدواه هناك. لا شيء في هذا ضد الإسلام، أو غير تقليدي. لا يتكلم الله معك مباشرة.

المهم هو أن هناك شيء يعمل، ونحبه، وهو لا يتناقض مع ما نؤمن به. في الواقع أنه طريقة أحسن للتعبير عن ما نؤمن به ونريده. ولذا فلا يجب أن نخجل من ذلك؛ هذه حقائق يقينية.

يجب علينا أن نأخذ هذا البناء من معايير حقوق الإنسان ونؤسسه على أعمدة، وهذه الأعمدة تمثل الثقافات والأديان المختلفة، فحقوق الإنسان يجب أن تتأسس عليها كلها إذا كنا نريد أن نصفها بصدق بالعالمية.

هبة رءوف عزت

هبة رءوف عزت: أجد نفسي

مختلفة في الرأي مع د. عبد الوهاب الأفندي حين يذكر أن حقوق الإنسان هي صناعة غربية وأن علينا قبولها كما قبلنا اختراعات غربية أخرى. إن هذا

الفصل الثالث

الإقتراب يجعل مهمة نشاط حقوق الإنسان صعبة للغاية. ودعوني أعبر عن أفكاري كالتالي: إن ميثاق الأمم المتحدة لم يتم التوصل إليه بشكل ديموقراطي. الذي حدث تاريخيا هو أن بعض الحكومات للدول الكبرى وغيرها جلست وصاغت الميثاق بشكل معين، ورغم ذلك فإننا نعتزف بأنه يتضمن حقوق إنسانية أساسية، لذا فإنه يلزمنا أن نقوم بالعملية معكوسة. فالميثاق موجود ويحظى بقبول عام وقد يكون هناك نقاط اختلاف بناء على ثقافة أو دين معين، لكن يجب علينا أن نأخذ هذا البناء من معايير حقوق الإنسان ونؤسسه على أعمدة، وهذه الأعمدة تمثل الثقافات والأديان المختلفة، فحقوق الإنسان يجب أن تتأسس عليها كلها إذا كنا نريد أن نصفها بصدق بالعالمية.

حركات حقوق الإنسان في كل دولة ومنطقة وثقافة يجب أن توضح أسسها الفلسفية، فهي كلها متفقة على الحقوق والحريات الأساسية ولكن القضية هي كيف نعبر عنها في ضوء الخلفيات الثقافية كلا على حدة، وكذا نقبل بالاختلاف والتنوع.

وأنا يمكنني أن أعطي مثال «المواطنة»، فيجب أن ينبع هذا المفهوم من الثقافة ذاتها، والمشكلة أنه ينكر علينا أحيانا، وفي واقعنا الإسلامي أيضا. حقنا أن نستخدم حججنا الدينية أحيانا، وفي واقعها الإسلامي أيضا، حقنا في أن نستخدم حججنا الدينية عندما نتحدث عن المواطنة، بالضبط كما يحدث عندما نتحدث عن حقوق الإنسان.

والشيء ذاته يحدث في المجتمعات الغربية، فهناك أدبيات أميركية جديدة تنادي بالحق في الحديث عن المسيحية عند تعريف الثقافة المدنية والقيم المدنية، وهي ترى أنه ما لم يتم استدعاء القيم المسيحية من تضامن جماعي وإخلاص وولاء فلن نحصل على المشاركة السياسية المنشودة. والمشكلة هي أن البعض لا يقبل بهذا ويقول لا تحدثونا عن حقوق الإنسان بحكم كونه مخلوقا لله خلقه الله على صورته، فهم لا يقبلون هذه الحجة بداية ولا يقبلون إلا الحجج والأسانيد العلمانية التي تتحدث عن العقل والطبيعة... إلخ. المشكلة الحقيقية هي أن بعض الأطروحات السائدة لا تقبل بالخطاب الديني كأساس مشروع لحقوق الإنسان، وأنا لا أعتقد أن هذا هو الحد الأدنى، فاما أن نقبل أن من حق الناس أن يستقوا حقوقهم وحقوق الإنسان من ثقافتهم، أو لا نقبل! ولكن

الإسلام والعدالة

الذي يحدث أنه بمجرد أن يظهر الخطاب الديني يبدأ البعض في التملل ويصرون على بقاء الخطاب علمانيا بحتا، وعلى كل واحد أن يترك ثقافته وخصوصيته أمام الباب قبل الدخول!

أما الملحوظة الأخيرة التي أود أن أشير إليها فهي أنه كان لدينا في مصر جدل واسع حول مسألة «الحسبة» وهو مصطلح وممارسة في التقاليد الإسلامية كانت تعطي الناس الحق في الاعتراض على هذا الأمر أو ذاك، وأن يتحدوا بذلك حتى الأحكام ذاتهم، وكانت وسيلة لإثارة تساؤلات بل الذهاب إلى القاضي سعيا لتغيير قرارات سياسية دونما انتظار «للانتخابات القادمة». بهذا المنظور يمكن اعتبارها آلية لتحقيق المسؤولية السياسية. والمشكلة هو أنه في الآونة الأخيرة أسيء استخدامها فعلا لتقييد حريات البعض. وبدلا من استخدامها ضد التعذيب والإنتهاكات الحكومية فقد استخدمت ضد أقلام تناقش مشكلات شائكة لم يكن بعض النشطاء

من الناحية الأخلاقية (الحقوق الإنسان) لم يعطنا الغرب شيئا ولدينا الكثير حاليا مما يمكن أن نعطيه للغرب.

عمر عزيما

الإسلاميين راضين عنها. فكيف يمكننا أن نعالج ذلك؟ كيف يمكن أن نعيد إحياء مؤسسات الأمة ولكن في الوقت ذاته نستخدمها في موضعها بشكل إيجابي وبناء؟

وأنا في المقابل أدعو البعض إلى

مراجعة موقفهم السلبي من التراث بزعم أن هذا سيفتح الباب أمام مخالفيهم ليقدموا أطروحات مختلفة ومغايرة في القضايا محل الجدل، وعليهم أن يعيدوا التفكير، فهذا التراث لا يمكن ببساطة رفضه هكذا.

عمر عزيما: أجد أن من الصعب، عند الحديث عن مسألة الغرب وحقوق الإنسان، قبول الفكرة المجازية لهذه الأداة التي أخذناها عن الغرب، لأنني أعتقد أنها باطلة. إنني أميز بين ثلاثة مستويات من حقوق الإنسان. سأورد مثلا قبل التمييز بين هذه المستويات الثلاثة. لقد التقينا بالغرب عن طريق الإستعمار في القرن التاسع عشر، في المغرب، وفي القرن العشرين، في حالة تونس والجزائر. بالنسبة للمغرب وتونس، فقد كانت حقوق الإنسان إلى جانبنا خلال النضال ضد الإستعمار؛ ولم تكن إلى جانب الغرب. ولذا فاني أعتقد أن

الفصل الثالث

الإستعمار في شمال أفريقيا ليس مثالا على انتشار مفهوم حقوق الإنسان. يمكن إدخال مطالب الشعوب المحتلة في إطار حقوق الإنسان ويوضح ذلك المثال هذا الفرق في تجاربنا.

نجد ضمن حقوق الإنسان، قبل كل شيء وفوق كل شيء، الجانب الأخلاقي. فمن الناحية الأخلاقية لم يعطنا الغرب شيئا ولدينا الكثير حاليا مما يمكن أن نعطيه للغرب. وهناك ضمن حقوق الإنسان أيضا الجانب القانوني؛ إن إضفاء الصفة القانونية على حقوق الإنسان أمر أساسي تماما أحيانا. ليس لدينا في هذا المجال ما يمكن أن نقدمه إلى الغرب. لقد أحدث الغرب كل شيء. لقد كنا غائبين تماما عن عملية إضفاء الصفة القانونية على حقوق الإنسان. وبعد ذلك هناك تطبيق حقوق الإنسان، صدر ذلك عن الغرب وليس عنا ولكن لا يجب أن تخفى عن أعيننا نقطة الإنطلاق من وجهة النظر الأخلاقية - لم يكن مصدرها الغرب.

عبد الوهاب الأفندي: أود وضع المسألة كما يلي: القيم المتضمنة في احترام حقوق الإنسان هي بالطبع متضمنة في الإسلام أيضا. لشرح نقطتي أشير إلى وجود شكل مثالي من الديمقراطية في المدينة أثناء فترة الخلفاء الراشدين حيث كان للناس جميعا وفي كل مكان حقوق وكان هناك أيضا مفهوم أن هذه الحقوق مقدسة وكان النقاش مفتوحا، لكن ذلك لم يدم.

ثم نصل إلى المرحلة الحالية، وهناك مؤسسات مثل البرلمان وقضاء مستقل وضوابط وموازين ننظر إليها نظرة مقارنة ونقول: «كانت تقام اجتماعات خاصة بغرض معين في مسجد المدينة الذي كان نوعا من البرلمان، وكان كل فرد عضوا فيه ومشابها للديموقراطية الأثينية، حيث كان كل فرد يحضر ويدخل ويقول ما يريد قوله، وربما يسأل الإمام، ثم ينصرف. وعندما ظهرت الإمبراطورية التي امتدت من الصين إلى أسبانيا لم يعد ممكنا الاحتفاظ بهذا النوع من الديمقراطية، وكما حصل في حالة الدولة-المدينة الرومانية وديموقراطيتها، تحتم سقوطها واستبدالها بالديكتاتورية. لم يكن، لا في روما ولا في الدولة الإسلامية، مفهوم إمكانية خلق مؤسسات، في ذلك الوقت،

الإسلام والعدالة

يمكن أن تحول دون انقلاب الدولة-المدينة إلى الدكتاتورية، لأنها الطريقة الوحيدة التي كان يمكن بها إدارة إمبراطورية في ذلك الوقت. توجد في الزمن الحديث فكرة البرلمان، التي وصلتنا عبر عملية طويلة، لكنها لم تأت من العالم الإسلامي. ونحن ننظر إليها في العالم الإسلامي ونقول: «يا لها من فكرة رائعة!» حتى الإيرانيون لديهم برلمان الآن. لم يكن هناك في الفكر الشيعي ما يتحدث عن برلمان، لكنها فكرة جيدة، ولذا فإنهم يتبنونها.

وبصورة مشابهة، فيما يتعلق بحقوق الإنسان؛ كانت لدينا الأفكار وكانت لدينا الممارسة، ولكن صياغتها بهذه الطريقة المحددة حدثت في فرنسا وأميركا في القرن الثامن عشر. لقد نظرنا إليها وقلنا: «يشبه هذا ما كان عندنا من قبل في المدينة.» ولكنه في الواقع لا يطابق تماما ما كان عندنا من قبل في المدينة. ولذا فلا يمكن تجنب الاعتقاد بأن طريقة الصياغة هذه هي طريقة جديدة؛ لقد جاءت من الغرب، وليس هناك ما يجب أن نخجل منه. ولكن ربما كانت حقيقة أننا لم نفكر فيها تمثل تقصيرا من جانبنا.

أنتقل إلى نقطة الأستاذ عمر عزيمان المرتبطة بهذا الموضوع، فبينما أقبل فكرته حول التطبيق والجانب القضائي إلا أنني أختلف معه حول الجانب الأخلاقي، لأن الكفاح ضد الاستعمار لم تدخل فيه بالضرورة أخلاقيات حقوق الإنسان. إن إحدى مشاكلنا حتى اليوم، هي في الواقع أننا نعتبر الكفاح ضد الإمبريالية الغربية وضد إسرائيل استمرارا للنضال ضد الاستعمار. وقد استطعنا بهذه الذريعة تجاهل حقوق الإنسان إلى درجة كبيرة. لم يشتك أحد حول ما كان يفعله عبد الناصر. وكان بعض الناس في العالم العربي غير راضين عن صدام حسين. ولم يكن أحد يشتك حول المنظمات الفلسطينية وأعمالها. ولذا فإن الكفاح ضد الاستعمار تضمن بالطبع عنصرا من النضال من أجل الحقوق، ولكنه كان أحيانا بالضرورة أيضا على حساب حماية حقوق إنسانية محددة.

راجسومر لله: أعتقد أن الصعوبة الكبرى تكمن في الدعاية، التي كانت بالتأكيد ناجحة، بأن حقوق الإنسان كلها اختراع غربي. يجب أن تكون لدى الراغبين في تشجيع حقوق الإنسان الحجج القادرة على القضاء على هذه المغالطة.

الفصل الثالث

لا أعتقد أن حقوق الإنسان مبنية بالضرورة على ميثاق الأمم المتحدة. يجب أن نفهم أن اعتداءات خطيرة قد وقعت على الإنسانية في أزمنة مختلفة من تاريخ عالمنا، كان آخرها الحربان العالميتان، وقد قرر المجتمع الدولي الإجتماع للتقليل من إمكانية وقوع كوارث كهذه. إذا كان المرء يقبل أن معايير حقوق الإنسان هي اختراع غربي، فإنه ينكر حقيقة كونها في الواقع نتاجا للأمم المتحدة - أي جميع الدول التي كانت قائمة بعد ١٩٤٥ والتي قررت تنظيم نفسها. ضمت الأمم المتحدة أيضا دولا عربية. ويجب أن نتذكر أن تطبيق حقوق الإنسان ليس مبنيا ببساطة على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي تم تبنيه في عام ١٩٤٨. لقد شارك العالم كله في ذلك وليس الدول الغربية فقط. القول خلاف ذلك تشويه للحقائق.

يجب أن نتذكر أن تطبيق الإعلان العالمي من خلال المواثيق لم يتم في عام ١٩٤٨ بل بعد ذلك بعدة سنوات في عام ١٩٦٦. وقد قدمت جميع المدارس الفكرية في العالم مساهماتها خلال هذه الفترة. لم يكن الإعلان شيئا أوجده الغرب، بل كان شيئا أنجزته جميع الأمم بحيث أن ما تم إنجازه تعدى توقعات العالم الغربي، إلى درجة أن الدول الغربية شعرت أن عليها تقديم تحفظات محددة. شملت تلك الدول ليس المملكة المتحدة وفرنسا وإيطاليا فحسب، بل والولايات المتحدة أيضا. فيما لو كان الإعلان اختراعا غربيا فعلا لكان الوضع

غير ذلك. ومن جهة أخرى، فإن العالم الثالث برمته بالكاد تقدم بأية تحفظات على الإعلان. لماذا؟ ربما لأن حكومات العالم الثالث لم تفهم حقا ما يعنيه النص؟ هذا ما يقوله البعض. كانت الفكرة الأساسية هي أن الإعلان هو وثيقة حمت حريتها من الاستغلال. دعونا نتذكر أن المادة الأولى من

عندما تنتهك حقوق الإنسان كذريعة للقرارات السياسية أو السياسية الدينية، يصبح من المفيد عندئذ القول بأن حقوق الإنسان هي اختراع غربي. ولذا فيجب أن ننتبه إلى الجانب الدعائي لهذه الخرافة.

راجسومر لله

العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والعهد الخاص بالحقوق الإجتماعية والإقتصادية هي حق تقرير المصير. لماذا أدخل ذلك؟ لم يكن ذلك من مصلحة الأوروبيين. يجب أن نتذكر أن النضال الذي بدأ في الهند وفي آسيا

الإسلام والعدالة

وفي أفريقيا وفي أماكن أخرى قد أدى، بعد الحرب، إلى رفض الإستعمار عن طريق نص في المعاهدة هو حق تقرير المصير، ومما هو أكثر أهمية من ذلك، أن النص ورد مقرونا بالمادة ٢٥ من العهد التي تتناول ممارسة الحقوق السياسية.

أتفق مع الأستاذ عمر عزيمان في القول بأن الصيغة القانونية لبعض المسائل وضعت حتى قبل عام ١٩٤٨. ولكن ما أصبح لدينا بعد قبول المجتمع الدولي للعهد وللإعلان العالمي هو صياغة معاهدة للحقوق الأساسية - هي صيغة معاهدة ألزمت الدول الأطراف التي قبلتها بجعلها نافذة ضمن قانونها الخاص ويتوفر الأهلية القضائية للحقوق المقررة في العهد. ولذا فأنني أعتقد أن هذه الدعاية قد شطت إلى درجة كبيرة. ربما كان ذلك لأغراض سياسية، فعندما تنتهك حقوق الإنسان كذريعة للقرارات السياسية أو السياسة الدينية، يصبح من المفيد عندئذ القول بأن حقوق الإنسان هي اختراع غربي. ولذا فيجب أن ننتبه إلى الجانب الدعائي لهذه الخرافة وأن ننظر إلى الأمور من خلال منظور حقوق الإنسان.

بكر ولي نديايا: صدر الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان لكي نقول، بصورة أساسية، أننا لا نريد ما هو أصلا مفهوم غربي لحقوق الإنسان. نحن نريد أن يكون لأفريقيا صوت. لكن هذا الميثاق الأفريقي وقعت عليه بلدان عربية مثل مصر والسودان والمغرب والجزائر وتونس وليبيا وموريتانيا. نجد في هذا الميثاق بعض المعايير التي نجدها في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. وفيما يتعلق بالمحاكمة العادلة، لا توجد أية فروق بالتأكيد. ولذا فعلى فرض أن هناك صعوبة في قبول الوثائق العالمية في أفريقيا فقد تم حل المشكلة مؤخرا في إجماع الدول الأفريقية على تبني هذا الميثاق. لقد اختارت هذه البلدان لنفسها ذات المعايير التي تظهر في الوثائق الدولية. ولذا فأنني أتفق مع القاضي لله أنه لا يجب أن نصف معايير حقوق الإنسان بأنها غربية بحتة.

بهي الدين حسن: هناك مشاركة عربية في وضع مسودات بعض الإتفاقيات

الفصل الثالث

الهامة لحقوق الإنسان ، ليس كدول فقط، بل كخبراء أيضا في صياغة مسودات هذه الإتفاقيات.

عبد الله النعيم: أود البدء بملاحظة موجزة حول التبادل المتعلق بالأسس الثقافية لحقوق الإنسان الذي عاد إلى الظهور من وقت إلى آخر، بما في ذلك مساهمات القاضي لله والسيد نديايا وآخرين. أعتقد أن من الواجب علينا أن نكون واضحين في ما نعينه بالشمولية من ناحية المشروع ومن ناحية الواقع. هناك مشروع شمولية، ولكن لا توجد شمولية كواقع. إن الإحتكام إلى الإلتزامات الرسمية وللوثائق الدولية، والإحتكام إلى قيم مرحلة ما قبل الإستعمار وما قبل العصر الحديث، هو إحدى طرق إضفاء الشرعية على حقوق الإنسان، ولكن يجب القيام بذلك

هذا المفهوم للحقوق ... المستحقة لكل إنسان بحكم إنسانيته، ... هي فكرة ثورية ... لا نستطيع القول أن الإسلام قد حافظ دائما على حقوق الإنسان.

عبد الله النعيم

بصورة نقدية. يجب علينا أن نقدر محدودية ثقافتنا قبل الإستعمار والسابقة للعصر الحديث، فيما يتعلق بحقوق الإنسان، وإلا خلطنا بين المسائل. لا يجب أن نفترض نوعا من الشرعية الشاملة في قيمنا الأخلاقية. حتى على المستوى الأخلاقي، أعتقد

أنه يجب التأكيد من وجود عناصر إيجابية لدينا، ولكن لا يمكن أن نزع أن قيمنا الثقافية المؤسسية الأخلاقية كانت منسجمة تماما في الماضي مع حقوق الإنسان كحركة حديثة وكفكرة حديثة. هناك المزيد الذي ينبغي علينا عمله على مستوى القانون ومستوى المؤسسات.

جوهر الشمولية هو أن هناك حقوق مستحقة لكل إنسان بحكم إنسانيته. هذا المفهوم للحقوق، وليس مجرد المطالب والتطلعات، وإنما الحقوق المستحقة لكل إنسان بحكم إنسانيته، بغض النظر عن العرق أو الجنس أو الثقافة أو أي عامل آخر، هي فكرة ثورية، وهي أيضا فكرة حديثة جدا. لا نستطيع القول أن الإسلام قد حافظ دائما على حقوق الإنسان، وأنه دائما وفر حقوق الإنسان؛ هذا في رأيي يعكس جهلا لتاريخنا.

الإسلام والعدالة

النقطة الأخرى التي يجب توضيحها هي أن الحديث عن الإسلام، وأتفق هنا مع الأستاذ عمر عزيمان، ليس ذا مغزى كبير. لا يوجد إسلام مجرد. الإسلام هو فقط ما يؤمن به المسلمون وكيف يتصرفون في فترات مختلفة. يجب أن نكتشف فهمنا وتفاعلنا مع الإسلام في التاريخ، هناك بعد متعال للإسلام تجده في القرآن، مثلاً في الآية: «وإنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم». المقصود، فيما يخص التجربة الإنسانية، أن القرآن مكتوب باللغة العربية لكي تفهموه ولكي تعملوا به؛ ولكنه في النهاية ذو طبيعة متعالية، القرآن فوق العقل البشري، والإسلام وراء التجربة الإنسانية.

عندما ننظر إلى التاريخ، فإنا نجد، حتى في حالة دولة المدينة المثالية، التي أشار إليها الدكتور عبد الوهاب الأفندي، عبيدا ونساء لم يكن لهم أي من الحقوق التي نعتبرها اليوم حقوقاً أساسية. نحن لا نتكلم عن التقدم النسبي الذي حققه الإسلام في وضع وحقوق المرأة والطريقة التي كن يعاملن بها. إننا نتكلم عن مفهوم حقوق الإنسان العالمية لهن كبشر. لم يكن الواقع كذلك. يشير الدكتور الأفندي أيضاً إلى تلك العقود الأربعة لدولة المدينة المثالية (٦٢٢-٦٦١م) كنموذج. كثيراً ما تجد في خطاب المسلمين أناساً يميلون إلى إيراد أمثلة من حوادث أو أفكار تعود إلى فترة الـ ٤٠ عاماً من أصل ١.٥٠٠ عاماً من التاريخ. لا يجوز التحدث عنها كما لو أن شيئاً لم يحدث منذ ذلك الزمن. الإسلام هو ما أصبح المسلمون يحددونه ويعبرون عنه بوضوح، خلال الـ ١.٥٠٠ عاماً الماضية، كفهمهم للإسلام، خاصة الشريعة واستعمالهم لها. لم يكن لدينا عبر الـ ١.٥٠٠ عاماً بما في ذلك الأعوام الـ ٤٠ الأولى، مفهوم لحقوق الإنسان العالمية المستحقة لكل إنسان بحكم إنسانيته.

تم الانتباه إلى أوجه الشبه بين قوانين الطوارئ المصرية والقوانين المستعملة في السودان، مع أن أحدها غير إسلامي والآخر يفترض أنه إسلامي. إنها متشابهة لأنها مستمدة من نفس

الفصل الثالث

الأصل، أي البريطاني. ولذا فان التأثير القانوني الغربي يمدنا الآن بكل من القدرة الفكرية والمؤسسية لتأسيس حقوق الإنسان، إلا أننا ورثنا عن الغرب أيضا

تتناقض فكرة الحقوق بحكم العضوية في فئة معينة من حيث الدين أو الجنس مع مفهوم حقوق الإنسان الشاملة، ولكن تلك الفكرة بالذات هي المقدمة التي بني عليها نظام الحقوق في الشريعة.

عبد الله النعيم

الآليات القمعية للدولة الإستعمارية. ولكن لا يجب أن نلوم الغرب على كل شيء، إننا شاكرون لتمكيننا من عقد هذا الاجتماع في بلد غربي، وهو اجتماع لا نستطيع عقده في بلداننا. عندما نتذكر تشكيل الدولة الإستعمارية

كجزء من الموضوع، فيجب علينا أيضا تذكر فشلنا في تحسين حماية الحقوق في بلداننا خلال عقود عديدة من الإستقلال السياسي.

المقصود هو أننا نفتقر إلى المؤسسات والآليات المعيارية لحقوق الإنسان في تقاليدنا الثقافية، ولكن توجد لدينا موارد في تلك التقاليد الثقافية نستطيع الإعتماد عليها. وبصورة متساوية هناك جوانب سلبية في ثقافتنا، قبل مرحلة الإستعمار وقبل الزمن الحديث، يجب أن نعالجها وأن نواجهها أيضا. ولذا لا يمكن أن نكون انتقائيين في استمداد حقوق الإنسان من منظوراتنا الثقافية بصورة تعميمية دون مجابهة تلك الجوانب الإشكالية. يشير البعض إلى الحدود باعتبارها المشكلة الرئيسية، أو نقطة الخلاف. توجد في الواقع مشكلة أكبر من ذلك جدا تتعلق بحقوق المرأة وغير المسلمين. أستعمل تعبير غير المسلمين لأن الحديث يجري هنا عن المسيحيين وغيرهم. لدينا في السودان عدة ملايين من الأرواحيين، الذين لا شخصية لهم من وجهة نظر الشريعة، إنهم عديمو الوجود. نتحدث الشريعة عن حقوق الذميين، أي النصارى واليهود وهكذا، وتحدث عن حقوق المسلمين في فئتين

الإسلام والعدالة

مختلفتين هما الرجال والنساء. تتناقض فكرة الحقوق بحكم العضوية في فئة معينة من حيث الدين أو الجنس مع مفهوم حقوق الإنسان الشاملة، ولكن تلك الفكرة بالذات هي المقدمة التي بني عليها نظام الحقوق في الشريعة. إن غير المؤمنين في نظام حقوق كهذا لا يوجدون كأشخاص حسب تعريف الشريعة. ويجوز إعطاءهم، وفقا لبعض الفقهاء، أمانا مؤقتا، ولكن لا وجود لهم كأشخاص. ولذا فإن المسألة ليست مسألة استثناء بعض أجزاء البلاد من تطبيق الحدود، بل هي مسألة ماذا يحصل لغير المؤمنين الذين هم مواطنون في الدولة-الأمة السابقة الوجود.

علي أومليل: إذا طرحنا الآن في أي بلد عربي أو إسلامي واحدا من المبادئ الأساسية من حقوق الإنسان، مثل المساواة بين الجنسين، في استفتاء عام، بصيغة واضحة وأصوات جلية، فإن الهزيمة الساحقة ستلحق بالمدافعين عن حقوق الإنسان. هذا يعني أن ثقافة حقوق الإنسان غير موجودة على الأرضية. إذا انتظر المدافعون عن حقوق الإنسان حتى يؤيد الجميع هذه المبادئ فإن ذلك سيستغرق زمنا طويلا. يجب القيام بالعمل التثقيفي على الدوام، وسوف يستغرق ذلك زمنا طويلا. هناك جانب آخر للشمولية هو التضامن بين جميع المدافعين عن حقوق الإنسان الدولية في جميع البلدان. هذه مسألة شاملة غير محققة ويجب إعادة تأكيدها بينما ننتظر التوصل إلى إجماع ثقافي وفلسفي أعرض حول مبادئ حقوق الإنسان.

راجسومر لله: يترتب على تكاثر الإعلانات الإقليمية خطر التجزئة وتمييع الحقوق. لدينا الاتفاقية الأوروبية، إنها معاهدتهم وهم يواصلون تعديلها كل مرة للحصول على حماية أكبر، وأحيانا أقل. ولدينا الميثاق الأفريقي، الذي صيغ لسوء الحظ في وقت كان فيه عدد كبير من الدكتاتوريين في السلطة. كان من الصعب

الفصل الثالث

في الواقع وضع وثيقة مجدية ذات أسنان. لكن يحتمل الآن أن نحرز تقدما. أنا غير متأكد تماما ما المقصود هنا بالأوراق (أنظر الملاحق)، سواء كان ذلك الصيغة العربية، أو الصيغة الإسلامية لمضمون هذه الحقوق، التي وافق عليها الجميع في ١٩٦٦، أليس هناك خطر تمييع هذه المعايير؟

هذه هي الفكرة التي أتركها معكم؛ ليس لدي حلول؛ أنا لا أعرف الخلفيات الثقافية المختلفة، ولكن تذكروا أنه مهما فعلتم ومهما فعلنا فلا يجب علينا تمييع الأشياء التي حصلنا عليها مقابل ثمن باهظ، بجهودنا الخاصة، وليس ببساطة عن طريق الغرب، لأن الغرب لم يقبل كل شيء..

مايكل بوسنر: لقد جرت مناقشة ممتعة حول التفاعل بين معايير أو قيم حقوق الإنسان العالمية والتعاليم الثقافية أو الدينية المحلية. من الواضح أن هذا صعب، ولكن لا يبدو أن هناك حاجة إلى توحيد الفكرتين. هناك مبادئ دولية أعتقد أن من الممكن تعزيزها ودمجها بالنقاشات المحلية والتقاليد الثقافية والدينية المحلية. المهمة المطروحة هي التوحيد بين هذين العالمين بطريقة منسجمة وليس منافقة أو زائفة، وإنما تسمح لهما بتدعيم بعضهما البعض. هذا مجال لنقاش إضافي.

هبة رءوف عزت: أعتقد أنه علينا دفع الجدل للأمام وعدم التراجع. فهناك من يراجعون كل شيء وي طرحون أسئلة. هل يجب أن نعيد النظر في فلسفة كل الأشياء؟ إن ميثاق الأمم المتحدة سيتغير بعد مائة عام، فقد كانت هناك اتفاقات وقعت في القرن السادس عشر وتغيرت؛ ميثاق الأمم المتحدة ليس نهاية العالم، ولا نهاية التاريخ. إن هذه ليست الكلمة الأخيرة بشأن حقوق الإنسان.

٤ - تطبيق حقوق الإنسان في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا

يعود هذا الفصل إلى المناقشة الأكثر ارتكازا على التجربة للمشاكل التي واجهت حركة حقوق الإنسان في المنطقة في جهودها من أجل تطبيق حمايات حقوق الإنسان، كما يعالج الفصل تحديات التسييس وحكم النخبة وإلى أي مدى يمكن القول أن تلك الحركة قد فشلت بسبب الحقيقة القاسية لعدم تطبيق حمايات حقوق الإنسان عبر الجزء الأكبر من المنطقة.

بكر ولي نديايا: الكفاح من أجل كرامة الإنسان واحترام حقوق الإنسان هو كفاح أزلي. إن الانتصارات التي حققت في هذا المجال قصيرة الأجل وأعتقد أنه يجب علينا أن نكون متفائلين، على الرغم من الانتهاكات التي ترتكب. إذا قارنا الوضع اليوم بما كان عليه منذ ٣٠ عاما، فأعتقد أن حركة حقوق الإنسان والأمم المتحدة قد أحرزتا نجاحا هائلا. إن الوعي العام أعظم مما كان عليه بصورة عامة وقد بذلت جهود من أجل خلق الآليات القانونية والصلاحيات اللازمة لمحاربة الإفلات من العقوبة والانتهاكات. وقد أخذت الانتهاكات التي ربما كانت خفية من قبل بالظهور. أعتقد أن هذا يجب أن يشجعنا على مزيد من الكفاح.

هاني مجلي: في الوقت الذي نجلس فيه هنا تستمر الانتهاكات بالوقوع. أحد أسباب اجتماعنا هنا حول هذه المائدة هو محاولة رؤية كيف نستطيع أن نكون، كحركة لحقوق الإنسان، أكثر فعالية، محليا ودوليا، في محاولتنا معالجة هذه الانتهاكات. لقد قيل في البداية أن الذين عملوا مع منظمة العفو الدولية إنما يعملون من أرضية المثالية الأخلاقية؛ حيث كان يتم تطوير القانون والمعايير الدولية. ولكن هذه الطريقة كانت في الواقع تأكيدا للأحقية في موقع المثالية الأخلاقية. لم نستطع نحن كحركة حقوق الإنسان في المنطقة من الوصول إلى أرضية المثالية الأخلاقية تلك.

المشكلة التي نواجهها هي أن حقوق الإنسان قد أصبحت، إلى حد ما، كلمة

الإسلام والعدالة

قدرة ومرادفة لازدواجية المعايير
والإنتقائية بالنسبة للحكومات التي
تستغل حقوق الإنسان لخدمة أغراضها
السياسية؛ ولاستعمال المعارضة لحقوق
الإنسان من أجل أغراضها الخاصة،
وهكذا دواليك. نحن لم نطور حركة
على مستوى القاعدة الشعبية.

المشكلة التي نواجهها هي أن حقوق
الإنسان قد أصبحت، إلى حد ما، كلمة
قدرة ومرادفة لازدواجية المعايير
والإنتقائية

هاني مجلي

علي أومليل: لا أعتقد أن الإسلام يولد الإستبداد والعنف. ولكن توجد في ذات الوقت ظاهرة تكرر نفسها. يتمثل هذا، من وقت لآخر وبصورة متزايدة، في ظهور طغاة يحكمون باسم الإسلام وباسم الشريعة. لماذا تتكرر هذه الظاهرة؟ ولماذا يغير ذات الطاغية شعاره ويبدل مذهبه الخاص، فهو ينتقل من عدم كونه قوميا عربيا إلى اعتناق القومية ومن عدم كونه إسلاميا إلى أن يصبح واحدا. أعتقد أن الإجابة على هذا السؤال تكمن في الثقافة السياسية السائدة. توجد في العالم العربي ثقافة سياسية ملائمة لظهور الدكتاتوريين والدكتاتوريات. هذه الثقافة السياسية مبنية على السذاجة في أذهان الناس بسبب غياب المعلومات حول الحياة السياسية الحقيقية، والناس سهلو الإنخداع عندما تقول لهم: «حسنا، إسمعوا! إننا سنحرم المشروبات الكحولية. سنقوم بتطهير وتنظيف المجتمع». الناس يصدقون ذلك هكذا. والسبب في هذا ليس بساطتهم بل حاجتهم إلى التغيير.

كان صدام حسين يعتقد عندما اجتاح الكويت أن لديه مهمة يجب أن يحققها، لأنه تقولب في ثقافة سياسية كاملة. في رأيي أن المشكلة ليست مسألة التلاؤم، أو عدمه، مع الشريعة ومع القانون الدولي، بل هي مسألة طبيعة الثقافة السياسية، وكيف نستطيع تغيير ذلك.

عبد الوهاب الأفندي: أود البدء بالإشارة إلى حقيقة مثيرة للإهتمام تتعلق بنقاشنا وحول مزايا، أو التدهور النسبي، لحقوق الإنسان في السودان وإيران وتونس؛ وهي أنه من المتعذر إجراء هذا النقاش في أي من هذه البلدان. هذا

الفصل الرابع

في حد ذاته ذو مغزى وهو سبب اجتماعنا هنا. كل ما نريده هو أن نتمكن من إجراء مثل هذه المناقشات في بلداننا، ثم الذهاب إلى منازلنا لكي ننام، وربما العودة لاستئنافها في الصباح. هذا الهدف ليس بالمطلب الكبير، لكنني أعتقد أنه نقطة بداية جيدة. لا يبدو أن أخلاقيات وثقافة حقوق الإنسان قد تجذرت في ذلك الجزء من العالم الذي ننتمي إليه. ربما يوجد هناك احترام حقيقي لحقوق الإنسان في ركن ما منه ولكنني لا أعرف ذلك الركن. أعتقد أننا ما زلنا نفتقر إلى حركة نزيهة لحقوق الإنسان مهتمة فقط بضمان حقوق الإنسان ولا شيء غير ذلك. هذا مهم جدا.

كل ما نريده هو أن نتمكن من إجراء مثل هذه المناقشات في بلداننا، ثم الذهاب إلى منازلنا لكي ننام، وربما العودة لاستئنافها في الصباح. هذا الهدف ليس بالمطلب الكبير.

عبد الوهاب الأفندي

حركة حقوق الإنسان تختلف عن الحركة السياسية. سبب وجودها هو أن تلك الحركات الأخرى، في سعيها من أجل الوصول إلى أغراضها، تدوس أحيانا على بعض الحقوق والقيم التي يتفق الجميع على أنه لا يجوز انتهاكها تحت أية ظروف. تتحجج الأطراف الأخرى بأسبابها الخاصة قائلة: هناك حرب، وقادة الأمة يقولون أن وجودها معرض للخطر، دعونا نطوق هؤلاء الغرباء ونضعهم في معسكرات. وتقع حالات طارئة: الحزب الحاكم يشعر بالخطر؛ والحزب الشيوعي يهدد أميركا؛ واليهود خطر على ألمانيا - وما شاكل ذلك. يقول الناس: «دعونا نقوم بعمل هذا أو ذاك» ويوافق على ذلك كثير من الناس في ذلك البلد. لدينا بعدئذ أناس يقولون: «لا نستطيع عمل ذلك لأننا متفقون جميعا على أن هذه المبادئ أساسية ومقدسة ولا يستطيع أي إنسان ارتكاب هذا ضد أي إنسان آخر، مهما كان مبرره ومهما كانت حججه.»

يمثل سبب عدم وجود مثل هذه الحركة في الشرق الأوسط مشكلة متعددة الأوجه. فقبل كل شيء، ما زالت لدينا بعض آثار العشائرية. لقد اتخذت هذه العشائرية الشكل الحالي للحركات السياسية. فحزب البعث مثلا مرتبط في بعض البلدان مع عشيرة أو عائلة أو طائفة معينة. لا تعتبر هذه المجموعات البلد الذي تعيش فيه مجتمعا سياسيا واحدا، فتقول، مثلا، هذا الإنسان مصري

الإسلام والعدالة

أو عربي، أو أنه مجرد إنسان آخر ويستحق المعاملة كما يحبون أن يعاملوا أنفسهم. إنهم ينظرون إلى الوضع بطريقة مختلفة: «حسنا. إذا أعطينا هؤلاء الناس حقوقهم، أي حقوقا مساوية لحقوقنا، فإنهم سيستولون على البلد وسوف نخسر، لذا فلندس على حقوقهم، وربما ستتحسن الأوضاع في مرحلة ما من المستقبل، بعد مائة سنة من الآن، وسيصبحون مثلنا، أو يفكرون مثلنا، أو يفكر أولاد أولادهم مثلنا، ومن ثمة، نستطيع إعطاءهم حقوقهم.»

وبهذه الطريقة من التفكير فإن حقوق الإنسان ليست شاملة، بمعنى أن بعض الناس لا يؤمنون أن لكل فرد الحق فيها. إن الأمر أعمق جدا من كونه مجرد إيديولوجية سياسية. إنه شعور بأنك إذا فتحت الراديو وسمعت أن مائة شخص أعدموا برصاص الشرطة، فإن أول ما تريد معرفته هو هوية هؤلاء الناس فإذا كانوا ينتمون إلى الجماعة التي لا تحبها، فإنك تشعر بالإرتياح، وأحيانا بالسعادة، وإذا كانوا من الجانب الذي تؤيده، فإنك تشعر بالغضب والألم الشديد، وربما تقوم بعمل شيء بسبب ذلك.

بكر ولي نديايا: أود أن أسأل الدكتور عبد الوهاب الأفندي سؤالا. ما لفت انتباهي في مداخلته هو قوله أن التضامن العشائري يشكل أساس رد الفعل الشعبي، وأن ردود فعل الناس تتوقف على الجماعة التي ينتمون إليها. ألا يوجد هناك تضامن أوسع؟ هل يعني ذلك أن الإسلام لم يستطع فرض تكافل أوسع؟ إذا كانت تلك هي النتيجة المنطقية، فما هي جدوى تطوير منهج يقوم على الإجتهد الإسلامي بما أن الإسلام لم يستطع التغلب على عقبة التعصب القبلي؟ أعتقد أن هذا نقاش هام جدا وأعتقد أنه نقاش يجب مواصلته لأنه يترك لدي بعض الشكوك. إذا لم يكن الإسلام رابطة المجتمع، فربما ينبغي علينا دراسة الأساس القبلي واكتشاف العناصر التي يمكن أن نستمد منها لنحسن فعلا ضمانات حقوق الإنسان، إذا كان الإسلام أقل أهمية من

الفصل الرابع

التعصب القبلي.

عائشة بلعربي: عند النظر إلى مشاكل حركة حقوق الإنسان المحلية فأنني أعتقد أن كلمة «التمكين» مهمة جدا بالنسبة لنا، سواء كان ذلك لحركة المرأة أو لحركة حقوق الإنسان، لكنك عندما تتكلم عن التمكين فهو ليس حقيقة إعطاء مزيد من السلطة ولا حقيقة استبدال هيمنة بأخرى، ولكنه حقيقة مساعدة الناس على تحمل المسؤولية تجاه أنفسهم؛ وأن يكونوا مسؤولين عن تدبير حياتهم بأنفسهم، وأن يتمكنوا من نقد الإيديولوجيات التي سيطرت عليهم دائما، لكي يستطيعوا بناء إيديولوجية أكثر إنصافا.

فكرت في هذا عندما كنت أعمل مع نساء من الهند يعملن على تطبيق حقوق المرأة. حدثتني امرأة عن ما وقع لها عندما اضطرت للإتصال بالسلطات المحلية قائلة: «عندما قابلت رجلا لم أستطع رفع عيني إليه، لم أستطع رؤية صدره. ولكنني استطعت بعد ذلك رؤية رقبتة وذقنه، ثم استطعت النظر إلى فوق ورؤية وجهه، ولم أستطع النظر إلى عينيه إلا بعد ذلك بفترة.» أعتقد أن هذه الظاهرة المحددة مهمة جدا، وهي قدرتك على رؤية نفسك في وضع يكون الجميع فيه بنفس المستوى، وعندما تستطيع التفاوض، وحيث لا توجد علاقة هيمنة، وحيث ما يجمعنا هو الإحترام المتبادل لبعضنا البعض.

أود اختتام موضوع المرأة بملاحظة صغيرة. لم أر في النصين الذين قرأتهم (أنظر ورقتي عبد الوهاب الأفندي وبهي الدين حسن في الملاحق) إشارة إلى تأثير حركة مساواة المرأة بالرجل على حركة حقوق الإنسان في العالم العربي. إنها علاقة وثيقة جدا لأن حركة حقوق الإنسان وحركة حقوق المرأة قضية مشتركة. يؤيد الرجال العرب في حركة حقوق الإنسان قضية المرأة هذه بطريقة مفتوحة جدا. وهم يناقشون الدعوة إلى إصلاح قانون الأحوال الشخصية بطريقة إيجابية جدا. أعتقد أن هذا شيء لا ينبغي أن ننساه.

الإسلام والعدالة

تعالج الورقتان تحليلاً إجمالياً لحركة حقوق الإنسان في العالم العربي وتحدثان عن نشأة الحركة وتطورها والعوائق التي صادفتها. وقد أثارت الورقتان في رأيي عدداً من الأسئلة، أعددت على أساسها تعليقا إجمالياً، آخذة أفكاراً من نص ومدخله إياها في النص الآخر. اضطرت إلى اعتبار ما كان يجب إضافته وما هي الأسئلة التي كان يجب طرحها.

أعتقد أنك إذا فتحت موضوعاً واسع النطاق كهذا. فإن عدداً من الأسئلة سيبرز. لا تستطيع مناقشة حقوق الإنسان في العالم العربي بدون مناقشة طبيعة السلطة. كما لا تستطيع مناقشة حقوق الإنسان في العالم العربي بدون مناقشة قضية الديمقراطية. هل هو مطلب مقدم من قبل المجتمع أم خيار يختاره المجتمع أم أنه مفروض من الخارج؟ لا تستطيع مناقشة هذا الجانب تحديداً دون رؤية التناقض القائم بين المثالي والواقعي. لدينا المعايير الدولية الخاصة بحقوق الإنسان التي هي مثال ونموذج. كيف يتم تطبيقها في الواقع؟ لدينا أيضاً مثال حقوق الإنسان الإسلامية؛ وكيف يطبق ذلك في الواقع؟

لا نستطيع مناقشة قضايا حقوق الإنسان بدون التحدث حول أشكال التطور ومن دون رؤية العلاقات القائمة بينها وبين المسائل الاقتصادية لأن العمل في مجال حقوق الإنسان في المجتمع يقوم على أساس البنية الاقتصادية التي تحدد مسبقاً بعض النماذج. ولذا فإن المسائل التي سأتناولها هي قضايا ظهور هذه الحركة لحقوق الإنسان والتطوير والعلاقة بين الحركة الإسلامية وحركة حقوق الإنسان.

فيما يتعلق بالنقطة الأولى، ظهرت حركة حقوق الإنسان في العالم العربي منذ الستينيات وما بعدها وتطورت كثيراً في الثمانينات وبالمطبع في التسعينات. هناك عدة أسباب لهذا. هناك قبل كل شيء أسباب سياسية، لأن دولاً عربية معينة آخذة بالإنفتاح وهناك انتخابات ومؤسسات جديدة. أما الطريقة التي

الفصل الرابع

تسير بها الأمور فمسألة أخرى، ولكن هناك على الأقل واجهة ديموقراطية. إضافة إلى ذلك فقد تغير الخطاب السياسي. إننا نتحدث أقل عن الاشتراكية والماركسية والناصرية؛ ويدور الخطاب الآن حول قضية الديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان. ويمكن القول عموما أن حركة حقوق الإنسان في العالم العربي قد نشأت من اليسار العربي. لقد كان اليسار الجهة التي لعبت دور الدفاع عن حقوق الإنسان، وما عليك إلا النظر إلى تركيب جمعيات المحامين العرب، أو الجمعيات الأخرى التي لعبت دورا أساسيا جدا في نشر وتطبيق قضايا حقوق الإنسان هذه.

إن العامل الإقتصادي عامل مهم جدا. ولا يجب أن ننسى أنه قد وجد في العالم العربي، منذ بداية السبعينات، وضع اقتصادي خطير جدا فيما يتعلق بالديون وفرض برامج للمواءمة البنوية وإطلاق حرية الإقتصاد. كان لكل هذا تأثير سلبي جدا على السكان بسبب قيود الميزانية المفروضة على كافة المستويات مما أدى إلى وضع كان له أثر سلبي في المجال الاجتماعي - في مجال الصحة والتعليم مثلا. وقد ازداد مستوى الفقر في بلدان عديدة. ففي مجال التعليم، أصبحت مصر، وفقا لآخر الإحصائيات، تقع الآن في أسفل سلم المنطقة بعد أن كانت في رأسه في مطلع القرن. الدول التي تقع في أسفل السلم إجتماعيا واقتصاديا في الشرق الأوسط هي مصر والمغرب واليمن والسودان. ولذا فإن هذا يشكل وضعاً خطيراً وأعتقد أننا لا نستطيع نسيان هذا المجال الهام عندما نتحدث عن حقوق الإنسان.

ومع تبني سياسة إطلاق حرية الإقتصاد والخصخصة ومناطق التبادل الحر واتفاقية الجات الأخيرة واتفاقية الشراكة مع الاتحاد الأوروبي نستطيع أيضا رؤية بروز حركة لحقوق الإنسان، وقد دفع هذا الوضع الإقتصادي ببعض الحكومات إلى إعطاء القطاع الخاص مسؤوليات أكبر وجعله أكثر انفتاحا على

الإسلام والعدالة

الإتحادات. لم نر مطلقا هذه الحركات في العالم العربي عموما من قبل.

هناك أيضا عوامل ثقافية في مجال حقوق الإنسان وتوسع التعليم والوعي العام لحقوق الإنسان، وأود أيضا إضافة العوامل الخارجية، مثل تأثير حركة حقوق الإنسان العالمية. لقد شهدنا منذ عام ١٩٩٢ انعقاد مؤتمرات على نطاق عالمي، مثل ريو دي جانيرو حول البيئة وفيينا حول حقوق الإنسان ومؤتمر المرأة في بكين في سبتمبر ١٩٩٥. هناك أربعة أبعاد أساسية لجميع هذه المؤتمرات: المرأة وحقوق الإنسان والبيئة والتنمية الاجتماعية. هذه هي القضايا الأساسية وتمثل حقوق الإنسان عنصرا واحدا من هذه المجالات الهامة ذات الروابط المتبادلة. إن الدول آخذة بالإنفتاح على قضايا حقوق الإنسان أيضا لأن هناك درجة من الشرعية التي قد تكتسبها الحكومات إذا زعمت أنها تدافع عن حقوق الإنسان. وهكذا فإننا نرى أن هناك إشارة دائمة إلى حقوق الإنسان في الخطاب الرسمي.

على سبيل المثال، عندما

نتحدث في المغرب عن دور القانون وعندما نتحدث عن آخر حملة تنظيف فقد يقال أنها طريقة لتطبيق حكم القانون، ولكنها في الواقع طريقة تمكن أصحابها من تمويه المشاكل

نرى أن هناك اليوم مجالس لحقوق الإنسان ومختبرات ومراصد لحقوق الإنسان في جميع الدول العربية؛ وأن الجميع يتحدثون عن حقوق الإنسان، ولكن أية حقوق للإنسان؟

عائشة بلعربي

السياسية وكذلك المشاكل الاقتصادية. هناك مشاكل أساسية تواجهك وإذا كنت لا تستطيع اتخاذ قرار الآن فانك تحول الإنتباه إلى قضايا أخرى.

تحاول الدول بهذه الطريقة إضفاء الشرعية على نفسها. وليس من المدهش إطلاقا، في هذا السياق، أن نرى أن هناك اليوم مجالس لحقوق الإنسان ومختبرات ومراصد لحقوق الإنسان في

الفصل الرابع

جميع الدول العربية؛ وأن الجميع يتحدثون عن حقوق الإنسان، ولكن أية حقوق للإنسان؟ إذ تستمر تنحية حقوق الإنسان جانبا وانتهاكها على مستويات مختلفة. وفي المغرب كان عندنا مجلس، وحتى وزارة، لحقوق الإنسان، كانا إيجابيين بطريقتهما الخاصة، ولكن لا يجب أن ننسى أيضا تعديلنا أيضا لقوانين الإعتقال وإطلاق سراح عدد معين من السجناء وعودة بعض الناس الذين كانوا يعيشون في المنفى والتوقيع على اتفاقية مناهضة التعذيب ويشير دستورنا إلى حقوق الإنسان باعتبارها معترفا بها عالميا. هذا مهم، ولكن، يوجد هنا أيضا فرق بين المثال وما يمارس فعلا.

ساهمت جميع هذه العوامل في تطوير حركة حقوق الإنسان، ولكن هذا لا يمنع وجود عوائق على طريق تلك الحركة - عوائق متأصلة في الحركة ذاتها من حيث العلاقة بينها وبين الحكومة وداخل البنية الاجتماعية التي نشأت فيها هذه الحركة.

عندما نتحدث عن العوائق المتأصلة في حركة حقوق الإنسان، فإني أرى أن حركة حقوق الإنسان في بلداننا هي حركة ذات طابع سياسي. من يتحدث عن حقوق الإنسان؟ المحامون والأكاديميون، أي نخبة من الناس؛ إنها نخبة كثيرا ما تكون سياسية. وقد احتفظت هذه النخبة بجذورها الإيديولوجية في اتجاهات معينة وتجد أن من الصعب عليها النظر إلى حقوق الإنسان بطريقة غير منحازة؛ أي كأمور يجب الدفاع عنها في حد ذاتها. وبدلا من ذلك فهم يدعمونها لأن من المفيد سياسيا فعل ذلك.

هناك ملاحظة أخرى، لقد وجدت أن لجماعات حقوق الإنسان في بلداننا علاقات بالجماعات الدولية تفوق درجة التنسيق فيما بينها. كانت المنظمات الدولية مصدرا لنشوء عدد من المنظمات، ولكننا ما زلنا نعتمد عليها. ومن المؤكد تقريبا أن سبب ذلك هو قيامنا بالتنسيق الإقليمي والدولي على حساب التنسيق الداخلي. توجد لدينا المنظمة العربية لحقوق الإنسان، وهي منظمة متوسطة، ولكننا نعمل على أساس دولي بدلا من

الإسلام والعدالة

الأساس القومي. إننا نعاني من مشكلة عدم ترحيح السياسيين ، وأستطيع هنا ذكر تطور الدولة الممركزة بعد الإستقلال. عندنا دول ممركة استثنت المعارضة عندما وجدت، أو أنشأت بحزب واحد، ومن المثير للإهتمام أن الأفراد في تلك الدول التي ما زالت موجودة قد غادروا الساحة ولكن البنية ما تزال باقية. لقد عانينا من ظاهرة انتهاك حقوق الإنسان والقمع أحيانا باسم العروبة، وأحيانا باسم الاشتراكية. إن بعض الحكومات التي تمثل هذا النمط آخذة بالإنفتاح مما يمكن من تقدم حركة حقوق الإنسان.

لا يجب أن نخدع هنا، لأن الهيمنة ما زالت تمارس في تلك الدول، وما تزال لدينا جميع القوانين المقيدة للمنظمات. فهناك قيود بحجة الأمن والتحكم الشديد بالمعلومات. يقول السيد بهي الدين حسن في ورقته، عندما يتحدث عن منظمة «الحق» في فلسطين بأن هذه الحركة لحقوق الإنسان قد أحرزت نجاحا أصبح اليوم راسخ الجذور، ونحن نستطيع سؤال أنفسنا لماذا. هل يعود ذلك إلى عدم وجود دولة ممركة كان يحتل وقوفها ضد هذه الحركة لحقوق الإنسان؟ هذا هو أحد الإفتراضات الواردة. ثم نستطيع القول أن السلطة في بلداننا كانت دائما تبحث عن تحالفات. أولا وقبل كل شيء، التحالف مع الإسلاميين ضد اليسار، وتحاول الآن إقامة تحالفات مع مجموعات حقوق الإنسان ضد الإسلاميين ولذا فيجب أن نكون حذرين جدا هنا من إمكانية إقامتها تحالفا ضد حركة حقوق الإنسان.

قد يصبح هذا عائقا في سبيل تطوير حركة حقوق الإنسان في مجتمعات معقدة تتشابه فيها نظم متعددة مع بعضها البعض. يمكننا رؤية أن المشاركين في حقوق الإنسان هم نشطاء أيضا في المجال السياسي - في الجمعيات وفي النقابات - مما يحد من نطاق حقوق الإنسان داخل هذه المجتمعات.

عبد الكريم لاهيجي: لقد أسسنا المنظمة الإيرانية لحقوق الإنسان في ظل

الفصل الرابع

حكم الشاه في عام ١٩٧٧. كانت هناك مجازفات كثيرة وأخطار كثيرة. لقد أنشأت المنظمة من قبل ٣٠ شخصا يمثلون جميع الأحزاب السياسية وكانت المنظمة الوحيدة لحقوق الإنسان التي وجدت تحت النظام الإمبراطوري خلال تلك الأشهر القليلة الأخيرة. كان من الضروري اختيار الحكومة الأولى من صفوف مؤيدي تلك المنظمة، بما في ذلك رئيس الوزراء و١٦ من أعضاء حكومته. وقد استمرت المنظمة بعد الثورة وظل بعض أعضائها المؤسسين متواجدين، ثم بدأ ارتكاب انتهاكات حقوق الإنسان من جديد، هذه المرة من قبل نظام جديد، نظام كان يتحدث عن العدالة الاجتماعية والديموقراطية. بالطبع جرى حوار رسمي بين الأعضاء السابقين، أي الأعضاء السابقين المؤسسين للمنظمة، والمتشددين الحاليين في المنظمة. وقد برر بعض الأعضاء المؤسسين الانتهاكات بحجة وجود مرحلة ثورية وتحدثوا عن الثورة الروسية وعن الثورة الفرنسية، وهكذا. وقد مررنا بعد ذلك بأشهر قليلة بفترة كانت أكثر بطشا ودموية بعشر مرات من أية انتهاكات لحقوق الإنسان سبق وقوعها في تاريخنا الأخير. هذا هو السبب الذي يجعلني أعتقد أن الدفاع عن حقوق الإنسان يجب القيام به بدون أي سلوك مشبوه أو عقلنة أو تبرير للانتهاكات.

إن هدفنا يختلف تماما عن هدف الحكومات التي تحاول الاستفادة سياسيا من حقوق الإنسان. يجب إدانة كافة انتهاكات حقوق الإنسان، سواء كانت تلك الانتهاكات مرتكبة من قبل الدول أو من قبل المعارضة.

علي أومليل: من ناحية العلاقة بين حقوق الإنسان والسياسة. من يستجيب

لدعوتك عندما تحاول تأسيس منظمة

لحقوق الإنسان في البلدان العربية،

وربما في بلدان العالم الثالث بصفة

عامة؟ إن الذين يستجيبون هم أعضاء

في الأحزاب السياسية - اليساريون

بصفة عامة، إضافة إلى الإسلاميين.

هذا فارق كبير بالمقارنة مع الوضع في

البلدان الغربية، حيث نجد أن هناك

منظمة حقوق الإنسان ليست بالحزب
السياسي ولكن لها مهمة سياسية
مكلفة بإنجازها كما يلي، يجب عليها
العمل بطريقة تجعل من الممكن وجود
حياة سياسية ديموقراطية نشيطة
وطبيعية.

علي أومليل

الإسلام والعدالة

عددا كبيرا من الناس المحايدون الذين يشكلون صلب منظمات حقوق الإنسان هذه، ولكن أعضاء تلك المنظمات في بلداننا هم أيضا أعضاء في الأحزاب السياسية. السؤال الذي يجب أن نطرحه على أنفسنا هو السؤال التالي: كيف نستطيع ضمان حرية واستقلال منظمات حقوق الإنسان في الوقت الذي يعتبر فيه معظم أعضائها سياسيين متشددين؟ هذا تحد كبير مررنا به في المنظمة المغربية لحقوق الإنسان. لقد حاولنا وضع بعض القواعد التي تشترط أن يكون نصف أعضاء المنظمة مستقلين.

ثالثا، إن منظمة حقوق الإنسان ليست بالحزب السياسي - لا يوجد لها برنامج سياسي ولا مرشحين للانتخابات - ولكن لها مهمة سياسية مكلفة بإنجازها كما يلي، يجب عليها العمل بطريقة تجعل من الممكن وجود حياة سياسية ديمقراطية نشيطة وطبيعية. هذا عمل حيوي لأنه لا توجد في بلداننا حياة سياسية طبيعية، فلا توجد مثلا تعددية سياسية. وتعبير آخر، يتمثل برنامج حركة حقوق الإنسان العربية في خلق الظروف الأساسية اللازمة للحياة السياسية.

إيما بليغير: أريد فقط الرد بإيجاز شديد على سؤال الدكتورة عائشة بلعربي حول منظمة «الحق»، حيث أنني كنت مرتبطة بها منذ تأسيسها. لقد تساءلت الدكتورة بلعربي عن سبب ترسخ جذور منظمة الحق في المجتمع. في الواقع أن منظمة الحق لم تصبح راسخة الجذور في المجتمع؛ وربما يشكل هذا فشلها الرئيسي. إن ما قاله السيد بهي الدين حسن في ورقته هو أنها منظمة فعالة جدا، وهذا صحيح. إذا أردنا العثور على مثال لمنظمة أصبحت راسخة الجذور في المجتمع فعلينا النظر إلى الرابطة التونسية لحقوق الإنسان. إن وراءها تاريخ رائع لكيفية النجاح في إشراك آلاف الناس عبر البلاد في مناقشة حقوق الإنسان. تعاني الرابطة التونسية من مشاكل أخرى، ولكنها ناجحة جدا من تلك الناحية.

هناك نقطتا قوة لمنظمة الحق؛ التي أصرت على إبقاء السياسة خارج المنظمة وقد أعطتها ذلك مصداقية في المجتمع، مع أنها لم تكتسب ولاء كبيرا. أما نقطة قوتها الأخرى فهي بناء عملها على الإحتراف والمعايير الدولية

الفصل الرابع

لحقوق الإنسان والقانون الخيري. وكذلك إصرارها على دعم جميع بياناتها وتدخلاتها بالحقائق الموثقة متجنبة المجادلات الكلامية. وقد تمكنت بذلك في النهاية من إشراك المجتمع، لا في دعم عملها، ولكنها أصبحت عاملاً رئيسياً في نقل المجتمع الفلسطيني من موقع القول بأن لا صلة له بحقوق الإنسان إلى المجادلة على أساس مناقشة معايير حقوق الإنسان التي تتصل بالفلسطينيين كما تتصل ببقية الشعوب. ومع دخول المنظمة في هذا الحوار فقد استطاعت الدخول في المجالات الأكثر صعوبة من حوار حقوق الإنسان. إنها تواجه الآن جدلاً داخلياً أكثر صعوبة، ولكن ذلك العمل التمهيدي، المتمثل في الإشتراك في مفهوم حقوق الإنسان عندما كان ذلك النقاش مفيداً وفي محله، مثل خطوة هامة. إنها لا تزال تتجنب مسألة كيفية ترسيخ جذور معايير حقوق الإنسان في المجتمع.

عبد الوهاب الأفندي: قبل أن يكون لدينا اجتهاد وقبل انشقاقنا للجماعات الأخرى يجب أن يكون لدينا مجتمع وجمالية نستطيع فيهما إنجاز ذلك. لا يوجد لدينا هذا في الوقت الراهن؛ بل لدينا شريعة الغاب. واللغة الوحيدة التي لدينا في شريعة الغاب هي لغة الوحوش، أي العنف. إن الذين يفوزون في هذا الغاب ليسوا عادة ألطف الوحوش. لب ما أقصده هنا هو ضرورة أن يكون لدينا شيء ما كأساس لمجتمع متحضر. هذا الشيء يمكن أن يكون حقوق الإنسان الأساسية.

إن ما نتطلع إليه الآن هو الطريقة التي يمكن أن نخرج بها من حالة الفوضى التي نحن غارقون فيها. حيث تحيط بنا ظروف استثنائية. كان هناك مثلاً في جنوب أفريقيا التمييز العنصري، وقد قال كثير من الناس أنه يجب طرد ومعاقبة أولئك الذين كانوا يمارسون التمييز العنصري أولاً، وبإمكانك بعد ذلك بناء مجتمع جديد. لكن الطريقة الأكثر معقولة وعملية هي الطريقة التي تم اتباعها والتي تمثلت في القول: حسناً، دعونا نتفق على طريقة تمثل الحد الأدنى اللازم للإنتقال وقادرة على إحراز بعض العدالة، وإن لم يكن كل العدالة، إلا أنها لن تؤدي إلى مزيد من الفوضى. ولذا فإن غرض الإتفاقات المحلية حول حقوق الإنسان أو على أية قيم ديمقراطية أخرى هو إرجاع المجتمع المتحضر

الإسلام والعدالة

وإنهاء حالة الخروج على القانون والفوضى. هذا هو الحد الأدنى الذي نحتاج إليه حالياً. ومن ثمة، يمكننا البناء بعد ذلك ويمكن أن يكون لدينا اجتهاد وتفكير جديد ويمكن أن تكون لدينا مناقشات حول ما ينبغي علينا عمله وما هي الحقوق التي يجب زيادتها ومن له الحق في المساواة ومن لا حق له فيها، ولكننا نحتاج أولاً إلى إطار أساسي يشكل الحد الأدنى من الحقوق.

تنبثق فعالية جمعيات وحركات حقوق الإنسان على نطاق عالمي من شمولية القيم التي تعتنقها والطريقة التي تعرض بها حججها بلغة هذه القيم. ويمكن القول عموماً الآن أن من لا يتفق مع منظمة العفو الدولية فإنه لا يعارض بالضرورة تلك القيم. حتى إيران، أو الاتحاد السوفيتي السابق، أو الصين لا تدعي بأن لديها الحق في إعدام الناس بدون محاكمة. إنهم ينكرون ذلك. ولذا فإن على جمعيات حقوق الإنسان في المنطقة الاعتراف بأن المصادقية هي العنصر الأساسي في فعاليتها. إذا أصبحت تلك المنظمات مسيسة وإذا أدخلت على حججها كثيراً من أفضلياتها السياسية فإنها ستنقص من قيمة عملها.

هبة رموف عزت: في بعض المجتمعات لا توجد قواعد قانونية محددة خاصة بالمحاكمة العادلة وفي مجتمعات أخرى توجد إجراءات ولكنها غير عادلة. وعندي تساؤلات: هل إحداث التغيير في المجتمعات التي لا توجد فيها قواعد أسهل أم في تلك التي فيها قواعد بالفعل؟ ما هي ملامح الثقافة السياسية التي تنكر وتتجاهل وقوع انتهاكات وما هي ملامح ثقافة الوعي والسعي لوقف الانتهاكات؟ كيف يمكن إقناع الناس بالمطالبة بكرامتهم وحريتهم؟ وما هي أبعاد الثقافة السياسية التي تحتاج للتغيير؟

بكر ولي نديايا: إن إدراك معايير حقوق الإنسان هو مفتاح تعزيز وتقديم احترام حقوق الإنسان في بلدان مختلفة، لكن ما رأيته هو عدم وجود بلدان آمنة. توجد في بعض البلدان منظمات عديدة لحقوق الإنسان. إذا نظرت مثلاً إلى بلد مثل كولومبيا فإن منظمة حقوق الإنسان فيه جيدة التنظيم جداً. هناك دراسات عديدة حول سبب وجود ثقافة العنف في البلاد ولماذا تدور حرب أهلية فيها ولماذا توجد تجارة المخدرات. إنهم يعرفون كل شيء عنها. ولكن يقتل في

الفصل الرابع

كولومبيا ٣٠.٠٠٠ شخصا سنويا نتيجة لعمليات الإغتيال. ولذا توجد حاجة لشيء ما، في الواقع، لعمل شيء ما. تنشأ هذه المشاكل عبر طيف الثقافات المختلفة. على سبيل المثال فقد ذكرت حوالي ٩٤ بلدا في تقريرى المقدم هذه السنة إلى لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان حول الإعدامات المستعجلة. تختلف هذه البلدان كثيرا عن بعضها البعض، ولكن هذه الانتهاكات تقع في كل مكان، بغض النظر عن الفروق الثقافية. لكن هناك أيضا أناس في كل مكان يناضلون من أجل حقوقهم التي يجب علينا محاولة تعزيزها.

مايكل هوسنر: أود أن أبدي ملاحظة مبنية على تجربتي الخاصة، التي هي تجربة مختلفة تماما، ولكن قد يكون لها بعض الصلة بالموضوع. يتعلق ذلك بدور لجنة المحامين لحقوق الإنسان كمنظمة مهتمة بالمستويين، الدولي والقومي في الولايات المتحدة. عندما أنشأنا منظمة المحامين في نهاية السبعينات كان من بين دوافع القيام بذلك شعور بالخيبة وعدم الرضا عن الطريقة التي كانت الولايات المتحدة تعالج بها مسألة حقوق الإنسان داخليا وخارجيا. لقد سيطرت علينا جدا المشاكل القائمة في أميركا اللاتينية والأماكن الأخرى التي كانت الولايات المتحدة شديدة التورط فيها بصورة غير مجدية، وبمعاملتها للاجئين الهايتيين واللاجئين الآخرين والطريقة المناققة التي شعرنا أن الولايات المتحدة كانت تتعامل بها مع معايير حقوق الإنسان الدولية، إذ كانت تشدد عليها دوليا ولكن ليس داخل حدودها الخاصة.

حاولنا القيام بثلاثة أشياء كمنظمة دولية في الولايات المتحدة. أحد هذه الأشياء هو إضفاء صفة الشرعية على موضوع حقوق الإنسان كمجال مهني ومنضبط ونزيه لا يمكن إهماله من قبل الناس بغض النظر عن مسؤولهم السياسية. ثانيا، بناء دائرة لنا - الحاصل هو أن دائرتنا مكونة من المحامين - تبدأ فورا بفهم الموضوع ومعالجته كمسألة قانونية وكمبدأ، بدلا من كونه سياسة أو نزوة. وأخيرا، اتخاذ خطوات ضمن مجتمعها الخاص لمساءلة الحكومة.

إعتقادنا هو أنه كانت، ولا تزال، هناك حاجة لإرغام الحكومة، لأنه لا توجد دائما حكومة تفضل عمل الصحيح. ونرى أن من المهم استعمال القانون والنقاش

الإسلام والعدالة

العلني والإعلام والتعليم العام كطريقة لإرغام حكومة الولايات المتحدة على أن تكون أقل نفاقاً وأن تكون أكثر أمانة وأن تعطي معايير حقوق الإنسان الدولية أهميتها. يبدو لي أن هذا يشكل دوراً لمنظمات حقوق الإنسان يمكن لها أن تلعبه في كل مكان.

إن التحدي الذي يجابهنا هو: كيف نأخذ الأشياء التي يهتم بها الناس حقاً ونربطها بمعايير ومبادئ حقوق الإنسان؟

مايكل بوسنر

أحد فروع نقاشنا هنا، في سياق الحديث عن المحاكمة العادلة، هو في الواقع كيف نباشر بدفع الحكومات في منطقة الشرق الأوسط إلى النظر

إلى هذه المسائل نظرة أكثر جدية عن طريق رفع شأن مبادئ حقوق الإنسان بحيث لا تستطيع الحكومات تجاهلها، وبحيث يتولد جو عام ملائم يعتبر حقوق الإنسان جزءاً مما ينبغي على الحكومة عمله.

لقد لفتت انتباهي فكرة قبول المجتمع لمفهوم حكم القانون. إن هذا مجال مهم جداً لإجراء مزيد من النقاش، من قبل كل من المشرعين والقضاة، وما هو أكثر أهمية من ذلك، من قبل الشعب ككل. كيف نستطيع البدء في بناء إجماع على مجموعة من المبادئ والقيم والمعايير المستقلة التي يحترمها ويفهمها الشعب بحيث تصبح هي القاعدة. لقد تحدثنا حول هذا في سياق بناء قضاء مستقل، ولكنني أعتقد أن هذا يشكل جزءاً من مسألة أكبر.

لقد تحدثنا حول الموضوع من ناحية استراتيجية التنفيذ. أود ترديد أربعة أشياء سبق ذكرها. إحدى هذه النقاط هي أن حركة حقوق الإنسان قد فشلت في احتلال والمحافظة على موقع المثالية الأخلاقية. هناك حاجة إلى التفكير في ما يعنيه هذا وما يمكن عمله جماعياً لإعادة تأكيد بعض هذه القيم والمعايير بطريقة يتجاوب معها الناس. إن التحدي الذي يجابهنا هو: كيف نأخذ الأشياء التي يهتم بها الناس حقاً ونربطها بمعايير ومبادئ حقوق الإنسان؟

تحدث السيد بهي الدين حسن في ورقته (أنظر الملحق ٣) بصورة دقيقة وعملية حول حاجات دعاة حقوق الإنسان المحليين داخل المنطقة: الحاجة إلى الاحتراف والحاجة إلى خلق حيز سياسي داخل المجتمعات للسماح للنقاش بالإنطلاق إلى الأمام.

الفصل الرابع

أحد أجزاء مهمتنا هو كيفية خلق قدر كاف من التقبل الرسمي وغير الرسمي للموضوع وللدعوة المنظمة إلى حقوق الإنسان بحيث تصبح أمرا اعتياديا وواقعيا بصورة أكبر، بدلا من كونها استثنائية ومحفوفة بالمخاطر. هناك حاجة لبذل جهد مكثف لاكتشاف كيفية خلق شرعية لحقوق الإنسان كموضوع وكنشاط محترف. كيف تجعل المجتمع يتقبل أن هذا عمل أناس محترفين لكسب العيش وهو الشيء الصحيح الذي يجب عمله.

أعتقد أن النقاش الذي جرى هنا كان قليلا نسبيا، ولكن من المفيد مواصلة النقاش من أجل تناول موضوع الإفلات الرسمي من العقوبة أو المساءلة. يجب أن يكون هناك مزيد من النقاش من أجل إيجاد طرق خلاقة تتناول التصرفات الحكومية التي لا ترقى إلى تصور أي شخص للمعايير أو للقيم الثقافية أو الحقوق. كانت هناك مناسبات عديدة تحدث فيها المشاركون عن أشياء وقعت وكان من الواضح أنها غير سليمة. السؤال إذن هو ماذا ينبغي علينا عمله بصدد هذا. يبدو لي أن هناك حاجة لمزيد من النقاش حول ما يحدث عندما تتجاوز الحكومات الخط. يمكننا مناقشة أين يقع الخط، لكن يبدو لي أن هناك أشياء تقع خارج نطاق المقبول.

وأخيرا، فإن إحدى المسائل، بالنسبة لنا، هي ما العلاقة السليمة بين الجماعات الخارجية مثل منظماتنا وما يجري داخل المنطقة. أعتقد أن من الواجب علينا أن نكون صريحين عند طرح السؤال، ويجب علينا التفكير في كيفية تدعيم الإيجابيات التي يتم القيام بها في مصر والمغرب وأماكن أخرى.

عبد الوهاب الأفندي: لا أعتقد أن الناس في المنطقة غافلون عن أعمال الظلم عندما يرونها، أو أنهم لا يشعرون بها فعلا. ما نحتاج إلى تركيز مواردنا عليه هو جعل منظمات حقوق الإنسان تتمتع بالمصداقية لدى الناس. ليس صحيحا أن الناس ليسوا على مستوى التحدي. إن المنظمات أنفسها هي التي ليست على مستوى التحدي وهذه هي النقطة التي يجب أن نفحصها بعناية، وعدم محاولة إعطاء أنفسنا نوعا من الشخصية التبشيرية عندما نتحدث عن حقوق الإنسان. أعتقد أن الناس مدركون تماما لحقوقهم وغير راضين جدا عن مصادرة تلك الحقوق، ولكنهم لا يجدون دعاة حقيقيين لهم، تلك هي المشكلة.

٥ - توترات في الحوار عن حقوق الإنسان بين الإسلاميين وغير الإسلاميين

طلب من المشاركين الرد على الأوراق المقدمة من بهي الدين حسن والشيخ راشد الغنوشي (الملحقان رقم ٣ و ٤). يقدم هذا الفصل، إلى حد ما، نموذجا مصغرا للهدف الذي يقوم عليه الاجتماع لأنه يقيم الدليل على حالة من عدم الثقة العميقة والمتبادلة بين مجموعات متباينة يجمعها نظريا مدى واسع من الاتفاق في نقدها لانعدام احترام حقوق الإنسان من قبل حكومات المنطقة. ولا تكمن أهمية هذا الفصل في كونه قد حل هذه الاختلافات العميقة والمنغرس، وإنما بكونه عرضا وبرهانا عمليا على أن بالإمكان تجاوز هذه الاختلافات والإنخراط في مناقشة مسائل حيوية وذات أهمية بالنسبة لمجتمعات الشرق الأوسط ككل. ويحتوي الفصل على عدة مداخلات ثاقبه حول طبيعة الحوار بين الإسلاميين والآخرين تقر بالحاجة إلى أن يقوم كل طرف بالاعتراف بالآخر حتى يكون هناك استيعاب متبادل للقيم.

إيما بليفيير: هناك فروق مهمة بين الحاضرين وأنا لا أقول بوجوب تجاهل هذه الفروق، لكن من الواضح أيضا أن هناك مدى كبيرا من الأرضية المشتركة. وأعتقد أن أحد أهداف العملية ككل هو تشخيص مساحات اللقاء المتفق عليها بوضوح، وحين نفعل ذلك نكون أيضا قد حددنا مساحات عدم الاتفاق. وحيث توجد مساحات من الاتفاق فمن الممكن أن تشكل تلك المساحات قاعدة لمزيد من النقاش حول كل من المبادئ المعيارية والتوجهات العامة واستراتيجيات التعامل مع انتهاكات حقوق الإنسان. وحيث نشخص ونحدد مساحات عدم الاتفاق فيجب أن يشكل هذا قاعدته لمزيد من الخطاب والحوار حول هذه المساحات، بحيث يتمكن الراغبون في معالجة انتهاكات حقوق الإنسان من رؤية المكان الذي يتيح لهم العمل المشترك ورؤية المساحات التي تحتاج إلى الخطاب الداخلي لدى كل طرف من أجل حل الصعوبات.

الإسلام والعدالة

عائشة بلعربي: نعرف جميعا أن الإسلام هو دين سلام وتسامح واحترام الناس الآخرين، ومع ذلك فإن ما نراه حاليا هو الإسلام الذي يحول نفسه إلى كرة قدم سياسية وإلى ملعب للتحالفات والسعي إلى الحكم. وإني أتساءل وحسب، كيف يهدف هذا الإسلام السياسي والمسييس إلى خير الأفراد في المجتمع من حيث احتياجاتهم وحقوقهم وحققهم في الاختلاف؟ هذا إسلام مفروض على الناس الآخرين، إنه إسلام يقول بأن هناك فكرة واحدة رئيسية وسائدة عليك القبول بها. في هذه الحالات يستخدم الدين للإضرار بالفرد وليس لخيره. ومع ذلك فإن لدي الإسلاميين الموجودين خارج الحكم نظرة مختلفة للإسلام. إن لديهم نظرة عن الإسلام أكثر إيجابية بكثير، إنها نظرة تحترم الاختلاف بين الناس وتميل إلى السماح للناس بالتطور.

عبد الوهاب الأفندي: هناك مشكلة لا يمكننا الهروب منها وذلك على مستوى الفكر الإسلامي والفهم الحديث لما يعلمه الإسلام. وعلى سبيل المثال، يوجد في السودان حزب يدعى حزب التحرير الإسلامي، وقد عقد هذا الحزب اجتماعا عنوانه أن السودان دولة كفر. وكانوا يقولون بأن السودان لا يلتزم بالإسلام لأنه يقدم التنازلات لغير المسلمين ولأنه لم ينسحب من الأمم المتحدة. ووفقا لهذا الحزب، لا يفترض أن تعترف الحكومة بسلطة الأمم المتحدة، بل يفترض أن تعلن الجهاد وأن تشن حربا على كل طرف آخر، كل ذلك، لكي تكون دولة إسلامية حقيقية.

كذلك فإن إسلاميا مشهورا عقد في شهر سبتمبر/آب اجتماعا في جامعة الخرطوم، وكان اجتماعا علنيا جدا، وأعلن في الاجتماع بأن حسن الترابي مرتد لأنه يتبنى وجهة نظر تقول بأنه لا يتحتم قتل المرتد. وهكذا فأننا نرى أن الكثير من المشاكل والبلبل تسود الفكر الإسلامي على المستوى السياسي، وهذه المشاكل لم يتم التطرق إليها.

من سوء الحظ أن المثقفين في بلادنا - وربما يكون الدكتور عبد الله النعيم هو أقل من يقع عليه اللوم في ذلك - لا يتطرقون إلى هذه القضايا. وقد أكرهوا على القيام بمعالجة هذه القضايا بعد أن قام بعض الناس باختطاف جدول الأعمال الإسلامي ووجدوا أنه يحظى بشعبية كبيرة جندوا الناس خلفها. الآن

الفصل الخامس

وبعد فوات الأوان فقط، يتحدث المثقفون عن السعي لمخاطبة الإسلام. في الماضي كان بعض الناس يحاولون تجاهل حقيقة أن الإسلام موجود وأنه يشكل ثقافة الجماهير.

بهي الدين حسن: نحن نحارب على جبهتين. عندما كنت الأمين العام للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان جرى اعتقال ثلاثة من زملائي في مجلس الأمناء وقد تعرضوا للتعذيب من قبل الحكومة. وبعد سنة على ذلك جرى قتل عضو سابق في مجلس الأمناء على يد إحدى الجماعات الإسلامية السياسية.

علي أومليل: لقد أصغيت بعظيم الإهتمام لما قاله الشيخ راشد الغنوشي سابقا وبودي تهنئته على اجتهاده وجهده الشخصي في الحديث عن الإسلام، ولكنني مع ذلك أود طرح بعض الأسئلة. إنني اتفق مع ما صرح به الشيخ راشد بأن هناك حركة مضادة للحركات الإسلامية تصف هذه الحركات بأنها ضد حقوق الإنسان، ولكن السؤال هو: عن أية حقوق إنسان يجري الحديث؟ لأنني أعتقد أن أفكار الشيخ الغنوشي تقول بأن حقوق الإنسان ليست بالضرورة ما يسمى حقوق الإنسان العالمية، وبتعبير آخر، فإن حقوق الإنسان التي يشير إليها هي حقوق الإنسان من وجهة نظره كإسلامي. هكذا، وطبقا للمنطق الذي تحدث به فإن من المحتمل جدا أن يعني ذلك أن الإسلام وحقوق الإنسان متطابقان، ولكن بما أننا نسعى هنا إلى إيجاد أرضية مشتركة بين حقوق الإنسان العالمية والفكر الإسلامي والحركة الإسلامية فإن المشكلة تظل قائمة.

وكذلك عندما يتخذ الشيخ الغنوشي موقفا ضد العنف مهما كان الطرف الذي يستخدم العنف، فقد سرتني ذلك وبودي تهنئته. ولكن وبودي أن أرى، على سبيل المثال، أنه حين يتم اغتيال صحفي في الجزائر أو عندما يقتل رئيس مدرسة الفنون الجميلة، فيجب علينا أن ندفع بالأمور إلى الأمام قليلا وأن ندين وقائع محددة وليس فقط أن نتخذ موقفا عاما ضد العنف. إذن، هذا هو المكان الذي يمكن حقا أن تتوفر فيه أرضية مشتركة بين المدافعين عن حقوق الإنسان والحركات الديمقراطية والإسلامية، وبكلمات أخرى فإن من الضروري اتخاذ موقف ملموس ووقفه واضحة ومحددة.

الإسلام والعدالة

عبد الكريم لاهيجي: لقد أمضيت ثلاثين سنة من حياتي مدافعا عن السجناء السياسيين. فعلا، ثلاثين سنة من حياتي. زبائني السابقون - أغلبهم، بالطبع، نفذ فيهم حكم الإعدام أو ما زالوا في السجن - يتواجد بعضهم الآن داخل الحكم في إيران. وأجد نفسي الآن أواجه حقيقة استثنائية جدا تؤثر علي، لأنني أمام سجين سياسي سابق وقائد سياسي، وقد جئت إلى هنا للتحدث عن المعايير، المعايير القائمة على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يمثل القيم التي أحملها. هذه هي معايير التي أحكم بها على الدولة وأحكم بها على الحكومة وأحكم بها على طريقة العمل وأي ممارسة معينة. وبسبب تجربتي المؤلمة، حيث أرى الآن أن أولئك الذين دافعت عنهم أمام المحاكم العسكرية في زمن النظام الإمبراطوري كادوا أن يكلفوني حياتي، وما زلت أشعر بألم في رأسي منذ ذلك اليوم الذي ضربتني فيه شرطة الشاه على رأسي، لقد ضربوني كالكلب بسبب دفاعي عن أشخاص هم الآن في الحكم في إيران، والآن أقف أمام سجين سياسي سابق هو في نفس الوقت قائد سياسي. إنني أكن له عظيم الإحترام ولكن بالنسبة للمعايير التي ينادي بها فان عندي أكثر من سؤال.

لقد ناقشنا المادة ١٤ من العهد وكذلك موضوع المساواة أمام القانون. لذلك فانني أطرح هذا السؤال على الشيخ راشد الغنوشي: وفقا لتفكيره وفي مشروعه وخططه السياسية هل كل المواطنين، كل التونسيين، رجالا ونساء، متساوون في نظر القانون أم لا؟ هل لهم نفس الحقوق أم لا؟ وعلى سبيل المثال هل يمكن للمرأة التونسية أن تكون قاضيا؟ وهل يمكن للتونسي غير المسلم أن يكون قاضيا؟ هل يمكن لغير المسلم أن يتمتع بنفس الحقوق التي يتمتع بها التونسي المسلم؟ أود منه أن يوضح لي ذلك بحيث يمكنني معرفة ما هو هذا العدل الذي يشير إليه.

الشيخ راشد الغنوشي: بالنسبة للسؤال الأول من الدكتور أومليل فانه سؤال مهم، ما هي حقوق الإنسان التي نتحدث عنها؟ هل نتحدث عن المعايير الدولية المعروفة أم أننا نتحدث عن شيء آخر؟ نعم إنني أتحدث عن المعايير الدولية العامة لحقوق الإنسان وأنا أعتبر أن هذه المبادئ العامة وهذه القيم العامة

الفصل الخامس

متأصلة في الإسلام. وكمسلم فأنني لا أجد هنا ازدواجية معيارية، أي، معيارا متعارفا عليه ودوليا وآخر إسلاميا. لأن الإسلام قائم على القاعدة التي تقول بأنه إذا تعارضت حقيقة عقلانية مثبتة مع النص فيجب علينا إعادة تفسير النص لكي يتوافق مع الحقيقة العقلانية المثبتة.

بالطبع لا يعني هذا أننا نتفق على كل التفاصيل الصغيرة. على سبيل المثال، هناك تفاصيل يمكن أن يوجد لنا بشأنها، كمسلمين، معاييرنا الخاصة، مثال ذلك ما يتعلق بحق الشخص في استخدام جسده. إن للإسلام اشتراطات. مثلا، لا يملك أي إنسان كان الحق في أن يودي بحياته. ومع أن الجسد جسده أو الحياة حياته فليس له الحق في استخدام جسده بطريقة تتناقض مع قيم الإسلام، وذلك ينطبق مثلا على مسألة الجنسية المثلية (العلاقات الجنسية بين أفراد الجنس الواحد). مع ذلك فإن المبادئ العامة مثل حق الحياة فهو حق مقدس، والحق في الحرية والحق في الكرامة والحق في المحاكمة العادلة وحق حرية الاختيار وحق حرية الحركة، وجميع هذه الحقوق متضمنة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وهي أيضا متأصلة في الإسلام. ولهذا السبب فإننا، كمسلمين، سعداء بأن العالم قد توصل إلى مثل هذا الإعلان الذي يتطابق مع القيم الإسلامية.

لقد سأل الدكتور علي أومليل بعد ذلك عن مسألة العنف. إنني كشخص يدين العنف كوسيلة للوصول إلى الحكم أو للبقاء فيه، أدين فعلا أي عنف كهذا. أما بالنسبة للموقف بشأن المثقفين الذين تم اغتيالهم في الجزائر ومصر فإن موقف حركتي معروف جدا. عندما اغتيل فرج فودة أصدرنا بيانا ندين فيه الإغتيال بالرغم من أن فرج فودة كان

في الماضي شديد العداء لحركتنا. وقد اعتاد النظام التونسي استدعاءه كل رمضان وإعطاءه الحرية في وسائل الإعلام والتلفزيون للهجوم على حركتنا، وبالرغم من ذلك فنحن لا نقبل باستخدام الإغتيال وقد أدنا اغتياله.

إنني أتساءل إذن، على ضوء حقيقة أن للنساء نفس الحقوق التي للرجل خارج البيت، فكيف إذن نجدهن في إطار عائلاتهن يتحولن إلى نساء قاصرات ومقموعات.

عائشة بلعربي

الإسلام والعدالة

عائشة بلعربي: لدي تناقضان صغيران أود طرحهما. الأول، عندما يتحدث المرء عن القانون في بلادنا العربية فأنني أرى أن هناك نوعان من القانون. هناك القانون الإسلامي وهناك القانون الحديث. عندنا القانون الإسلامي الذي يغطي المسائل المتعلقة بالأسرة من خلال قانون الأحوال الشخصية وهناك القانون الحديث الذي يتمثل في الدستور. ويمكننا أن نرى تناقضا رئيسيا بين هذين القانونين. فإذا أخذت مجرد مثال النساء فاني أرى أن القانون الأول، أي قانون الأسرة، يعتبر المرأة قاصرا، بينما يعتبر القانون الحديث والدستور المرأة مواطنا ولها نفس الحقوق التي للرجل: حق العمل والتعليم وكذلك حقوق سياسية. إنني أتساءل إذن، على ضوء حقيقة أن للنساء نفس الحقوق التي للرجل خارج البيت، فكيف إذن نجدهن في إطار عائلاتهن يتحولن إلى نساء قاصرات ومقموعات ويصبحن عرضة لتعدد الزوجات ويتم إخضاعهن للأخ الأكبر والأب أو الزوج؟ هذا تناقض نعيشه يوميا.

إن جميع المعاهدات الدولية وخاصة ميثاق حقوق الطفل وميثاق تصفية جميع أشكال التمييز ضد النساء، قد تم المصادقة عليها من قبل الحكومات العربية مع تحفظات معينة تتعلق بحقوق الأسرة. حتى إن كنت تحرريا جدا وتقول بأن من الممكن أن يكون للنساء دور في السياسة، فإننا في داخل الأسرة لا نزال نجد المرأة تعاني من سلبيات جدية جدا فيما يتعلق بتوزيع الأعباء. النساء يقمن بإنجاب الأطفال للمحافظة على النسل، ثم تخصص لهن وظائف معينة، بينما تخصص للرجل وظائف أخرى. إن هذا لا يضع المرأة في حالة من المساواة. إنهن في مرتبة منخفضة من الدرج الإجتماعي الهرمي وأعتقد أنك إذا نظرت إلى هذا الدرج الهرمي فيمكن وصفه بأنه عنف يقترب ضد النساء. إن ذلك يؤثر على النساء ككائنات بشرية وعلى كرامتهن.

أما النقطة الثانية التي ذكرها الشيخ راشد الغنوشي فهي مرونة النص الإسلامي. إنني سعيدة جدا لما أراه هنا من طرح إسلامي إيجابي يوضح أن النص يتمتع بالمرونة، وأن بإمكانك التدخل، واستعمال عقولنا وإن هناك تقاطع معين ونقطة التقاء بين العقلانية والإسلام. ولكنني أستغرب كيف تم باسم هذه العقلانية أو باسم الديمقراطية قتل صحفيين شابين في الجزائر، وكيف قتل فرج فودة في مصر وأدين حامد أبو زيد في مصر، والقائمة تطول كثيرا؟. كان

الفصل الخامس

هؤلاء أشخاصا استعملوا الاجتهاد، إستعملوا دينهم وفكروا بأحوال مجتمعهم وبالنص القرآني الذي هو مرن ويتلاءم مع المجتمع. أعتقد أن هناك تباينا بين الإسلام والحركات الإسلامية، لأنك حين تكون داخل الإسلام فانك تكون جزءا من دين هو في صالح الناس والبشرية والتسامح والعدل، وعلاوة على ذلك فهو دين المساواة.

ومن ناحية أخرى فإن لدينا الحركات الإسلامية، وهي شيء آخر تماما. نشهد في الوقت الحاضر تطور عدة نقاشات إسلامية. لكن النقاش الإيجابي من وجهة نظر إسلامية ما زال نادرا. إن ما نسمعه عادة من الإسلاميين ليس أنهم ضد المرأة ولكن بأنهم يكرسون للمرأة دورا محددا في المجتمع. إن ذلك ضد حقوق الإنسان وضد الحقوق الدولية.

الأمر الثالث هو مسألة الديمقراطية. إن الديمقراطية ليست ما نسميه الشورى، لأن الشورى تنحصر فقط في مجموعة من الأفراد الذين ينتخبون ممثلا عنهم أو رئيسا لهم، بينما الديمقراطية هي أمر آخر تماما. إنها شيء يتم صنعه من أسفل القاعدة، إنها شيء يقبل اختلاف الآراء، أما الإسلاميون فما زالوا حتى الآن غير مؤهلين لقبول هذه الأفكار. والأمثلة على ذلك لا تحصى. لذلك، إذا كنا نشهد وصول خطاب إسلامي جديد فبإمكاننا أن نبدأ حوارا مفتوحا مع هذا الخطاب. لكن على هذا الخطاب أن يقبلنا كما نحن، بمبادئنا، كنساء نسعى إلى حريتنا ومساواتنا وتطبيق حقوقنا الأساسية ككائنات بشرية داخل مجتمعاتنا.

أعتقد أن علينا حاليا في العالم العربي أن نكون متفائلين لأن النساء في كثير من البلاد العربية بدأت في البحث عن تفسيرات مختلفة من أجل إيجاد طريق آخر غير ذلك الطريق الذي قدمته تفسيرات الرجال. إننا بكوننا غير إسلاميين نحاول القيام بقراءة جديدة لتلك النصوص ونحاول أن نستخلص منها قراءة إيجابية، قراءة تدفع باتجاه مساواة الجنسين. أود أن أذكركم ببحثين ميدانيين تم إنجازهما. الأول في الجزائر بين النساء الإسلاميات، وطبقا للبحث فإن ٩٠٪ من النساء الإسلاميات لهن نفس الطموحات التي للنساء غير الإسلاميات بما يتعلق بالثقافة والعمل ودخول السياسة وكذلك في موضوع المشاركة في العمل المنزلي. فالمطالب هي إذن نفس المطالب. أما البحث

الإسلام والعدالة

الآخر فقد تم إجراؤه في إيران بين نساء من مراتب عليا، حيث بين البحث وجود التصدي لتعدد الزوجات والزواج المؤقت. إن هناك حركة تنبثق: النساء في باكستان يقمن بنفس العمل، وفي المغرب فإن النساء يعملن على طول نفس الخطوط. إذن فهناك أرضية مشتركة بالإمكان إيجادها لأن النساء مجموعة منزوعة القوة. إنهن الأقل حقوقا في المجتمع، وأعتقد أن من الطبيعي تماما أنه يجب عليهن الإتفاق على الدفاع عن حقوقهن على أساس من القيم العالمية.

هناك سؤال آخر يجب طرحه: هل في مقدور الإسلاميين قبول مساواة الجنسين هذه، كما تتصورها النساء؟ هل حكومات الإسلاميين قادرة على قبول هذه المساواة، وهل حكومات غير الإسلاميين قادرة على قبول هذه المساواة؟ نحن نعرف أن مؤسسات الدولة والحكومة ضد مساواة النساء. نحن نعرف أن في القرآن أشياء إيجابية جدا تجاه المرأة لكن حتى ذلك ليس مقبولا في الأوساط العليا. إذن، إن الأمر صراع من أجل القوة. وأنا لا أريد في الحقيقة أن أدخل في صراع القوة هذا، لكنني أعتقد أن الحوار قد بدأ. هناك حوار بين النساء لأن هناك أرضية مشتركة بين النساء أنفسهن. وأعتقد أيضا بوجود قيام حوار بين المحكومين وأولئك الذين يحكمونهم.

ستيفاني غرانت: أعتقد أن من المفيد تذكر بعض الحقائق الأساسية جدا. في بريطانيا كانت المواطنة محرمة على الكاثوليك وتتاح فقط لأعضاء «الكنيسة الإنكليزية» حتى القرن الماضي. دخول الجامعات الرئيسية كان محرما عليهم. يعتبر هذا المركز الكويكري مركزا ثقافيا وتاريخيا متميزا جدا. لم يكن الكويكرز قادرين على دخول الجامعات الرئيسية حتى القرن الماضي. وكانت النساء يخسرن أملاكهن عند الزواج. وتوجد مادة تشريعية مشهورة يتعلمها كل محام هي «قانون أملاك النساء المتزوجات»، وكان هذا القانون علامة بارزة لأنه نص على إمكانية احتفاظ المرأة بأملاكها بعد الزواج. وفي سنة ١٩٨٠ حصلت امرأة على الحق من القانون البريطاني، بنقل جنسيتها إلى أطفالها. حتى ذلك التاريخ لم تكن المرأة قادرة على فعل ذلك. وفي السنة الأخيرة وبعد معركة حامية جدا تم تعيين أول امرأة لتصبح قسيسا في «الكنيسة الإنكليزية». إذن

الفصل الخامس

فان هذا ليس شيئاً تم إتجازه بسهولة وليس شيئاً كاملاً. أما في الولايات المتحدة فان المحاولات لتعديل الدستور الأميركي بحيث يقدم الحقوق المتساوية للمرأة ما زالت غير ناجحة. الدستور الأميركي لا يمنح المرأة حقوقاً متساوية. لذلك فانني أعتقد أن هناك خطر الوقوع في ازدواجية المعايير في نقاشنا، إلا اذا تذكرنا أننا قد نكون في مراحل تطور مختلفة، ولكن بالتأكيد فان الغرب لم يحقق المساواة التامة.

هبة رموف عزت: بالنسبة لقضايا المرأة فانه ما دام الأمر خاضعاً للإجتهد والتفسير فمن الممكن الإنتقاء بين هذه الآراء بما يوافق الشريعة الإسلامية ويحقق المصلحة العامة للمسلمين في ضوء ظروف المجتمع موضع البحث. أنت لا تستطيع أن تذهب إلى مجتمع فقير وتقول للناس أن عليهم تغيير كل شيء غداً وإلا فانهم سيعدون مخالفين لقواعد حقوق الإنسان. أما في داخل المجتمع نفسه فليس هناك مشكلة في أن تسعى النساء للتغيير. والإجتهد الذي سأذكره ورد في بيان منشور لجماعة الإخوان المسلمين تحت عنوان «دور المرأة المسلمة في المجتمع الإسلامي»، والطريف أنه عندما تم توزيع هذا البيان باللغة العربية في مصر تم اعتقال من أصدره لمدة ستة أشهر لأنهم نشروا وثيقة لجماعة محظورة. وكان هذا الإجتهد يقول بوضوح أن المرأة يمكن انتخابها للتمثيل السياسي، ويمكنها تولي الوزارة، والتصويت في الإنتخابات، والمشاركة السياسية في كل الأمور. وقد طرحوا فيه كل مبرراتهم، ولكن كان مصيرهم السجن.

لماذا صودر هذا الإجتهد؟ لأن النظام لا يريد ما أسميه الرؤية المتوازنة أو الوسطية. إن النظام يريد بروز رؤى متطرفة، ويريد أن تظهر آراء الغلو التي تخلو من اعتدال الإسلام، وبذا يصبح لدى النظام شرعية لوصم كل الإسلاميين بالسوء والدعوة لإيقافهم بأي ثمن.

وسأعطي مثالا آخر من الإنتخابات النيابية الأخيرة، فالحكومة لم تدعم امرأة واحدة كي تكسب فعليا مقعدا للحزب الوطني، في حين رشح الإخوان المسلمون بعض النساء وحدث الشيء نفسه مع المسيحيين، لم ترشح الحكومة أي مسيحي، بل صرح أحد الوزراء في المؤتمرات الإنتخابية أنه لا يجوز

الإسلام والعدالة

انتخاب الكفار للمجلس النيابي، وفي ذات الوقت أصدر د. محمد سليم العوا وهو أحد الرموز المحترمة للتيار الإسلامي فتوى نشرت في عدد من الجرائد مفادها أنه من حق المسلم انتخاب المسيحي لتمثيله في البرلمان. فمن هو المتطرف إذن؟ هل هو التيار الإسلامي الذي يحاول تقديم اجتهادات بسيطة، أم أنها الحكومة؟

الشيخ راشد الغنوشي: بالنسبة لمسألة النساء فإنها قضية هامة جدا. أنا لا أرى تناقضا. وتستطيع النساء الحصول من الإسلام على نفس المدى من الحقوق الذي تستطيع الحصول عليه من القانون الذي وضعه الإنسان. وأي ظلم يقترب بحق النساء لا يكمن سببه في الإسلام، السبب هو التخلف الثقافي. على سبيل المثال، فإن العربية السعودية بلد إسلامي والمغرب بلد إسلامي، لكن لماذا نجد أن مكانة المرأة في المغرب أفضل من مكانتها في العربية السعودية؟ إنها مشكلة ثقافية وتربوية. ومن أجل علاج الظلم فانه يتوجب علينا البحث عن جذور المشكلة، عن السبب الحقيقي للظلم.

يدعي رادوفان كاراديتش، مثلا، بأنه حامي المسيحية في أوروبا. بالرغم من ذلك لم يقم أي شخص بعزو التطهير العرقي للمسيحية، وقد نسب ذلك إلى الجماعات المتطرفة. كذلك فإن أحدا لم يعز إلى الكاثوليكية ما يقوم به الجيش الجمهوري الإيرلندي من أعمال. لماذا ينسب إلى الإسلام إذن ما يرتكبه بعض المسلمين من أخطاء أو ما تقوم به أحزاب أو مجموعات أو حكومات معينة من أعمال غير سليمة؟ إن علينا أن نوجه الاتهام إلى أولئك الذين يتحملون المسؤولية سواء كانوا أشخاصا أو أحزابا أو دولا.

عبد الوهاب الأفندي: إنني مسرور لأن الشيخ راشد الغنوشي عرف كيف يهز بعض الأشخاص هنا، لأن ذلك مؤشر إلى أننا نتحرك إلى مكان ما، وتذكير بأن نشاط حقوق الإنسان، مثل الأصوليين، لديهم الميل أحيانا لأن يكونوا قضاة ومحلفين ونيابة عامة في نفس الوقت. إنه لأمر جيد أن نرى أن هناك وجهة نظر أخرى.

إنني قلق بالنسبة لموضوع الحسبة، لأنه بالرغم من إمكانية اعتبار الحسبة

الفصل الخامس

مباشراً بوجود ضمان أو تعزيزات لحماية القانون، فإن استعمالها بمعزل عن مجمل الظروف كما يجري الآن في مصر، يؤدي إلى زيادة في انتهاكات حقوق الإنسان وليس إلى الحد منها. وذلك شبيه بحالة شخص يسقط من جرف وفي طريقه إلى الأسفل يجد شخصاً آخر يجثم على سطح الجرف فيقوم بشده فيسقط كلاهما إلى الهاوية. ذلك هو حال الجماعات الإسلامية في مصر التي تعاني بنفسها من الانتهاكات الفاحشة لحقوق الإنسان ولكنها بدل السعي للدفاع عن نفسها إزاء الحكومة، تقوم باستعمال الحكومة لقمع أشخاص آخرين، فتخسر الجماعات تعاطف هؤلاء الناس الذين يمكن أن يقاتلوا معهم ضد الإضطهاد.

أعتقد أن إحدى مشاكلنا الكبيرة في الفكر الإسلامي هي ميلنا للنظر إلى المؤسسات بمعزل عن الظروف. خذ مؤسسة الخلافة، مثلاً، فالناس اليوم ينظرون إليها وكأنها تتشكل من شخص مستقيم. لم تكن تلك المؤسسة شخصاً، بل مؤسسة تشكلت من دولة-مدينه ومن المسجد الذي كان مكان اجتماع للرجال.

باستطاعة كل شخص أن يقوم بالإجتهد. والسؤال هو كيف تجعل هذا الإجتهد مقبولا من الناس الآخرين، هذه هي المشكلة. ومن أجل جعل ذلك الإجتهد مقبولا فأنت بحاجة إلى حوار يحول ذلك الإجتهد إلى إجماع وليس مجرد وجهة نظر فرد معين. وأعتقد أن الطريق الذي يجب أن تبدأ فيه المفاوضات والحوار يأتي من خلال مبادرة الديمقراطيين في كل بلد. وهذا ما يجري في عدد من البلاد: في مصر وفي تونس مثلاً. وأعتقد أن منظمات حقوق الإنسان تستطيع أن تلعب دوراً في ذلك، لأنه إذا كان لدينا حركة صادقة لحقوق الإنسان، حركة غير مسبقة، فبإمكانها أن تكون النقطة المحورية أو الوسيط والمنسق الذي يمكنه أن يجمع الناس.

بهي الدين حسن: إن الهدف الواقعي الذي يمكننا استهدافه في الحوار الضروري مع الإسلام السياسي هو مدونة للسلوك تتعلق بالحقوق الأساسية، أي أن نحصل من الحركة الإسلامية على تعهدات تكون أقرب ما يمكن إلى حقوق الإنسان المعترف بها عالمياً، وذلك دون الإنتقاص من الإلتزام الكامل لحركة حقوق الإنسان المحلية باطار مرجعيتها الخاص. وفي هذا الشأن فإن إعلان نوايا

الإسلام والعدالة

في مسألة حقوق الإنسان يصدره عدد من القادة والمفكرين السياسيين الإسلاميين سيعطي مثل هذا الحوار دفعة عظيمة إلى الأمام. ومثل ذلك الإعلان يجب أن يوضح مواقف الأشخاص الذين أصدره من سجل حقوق الإنسان في الحركات السياسية الإسلامية، سواء المعارضة أو الموجودة في الحكم، وكذلك حول استخدام العنف في الصراعات السياسية عموماً، وتحديدًا من عمليات قتل المثقفين، والنساء والمسيحيين على وجه الخصوص. وكذلك في قضايا حرية الرأي والتعبير الإعتقاد والإبداع الأدبي والفني، التي تجري حولها نقاشات ساخنة في المنطقة.

أحمد فهمي: لقد دعا السيد بهي الدين حسن إلى إعلان نوايا يقدمه عدد من القادة والمفكرين الإسلاميين. وكان من المفروض عليه أن يذكر أيضا أن الحكومات ملزمة بالسماح للناس بالحديث، لأن ذلك ليس مسموحا به في الحاضر. فالأشخاص المنتمون للإخوان المسلمين في مصر والذين نشروا أوراقا عن حقوق المرأة، جرى اعتقالهم واحتجزوا في السجن لمدة شهور عديدة. الحكومة المصرية تترك المتطرفين يتحدثون. فإذا كان المفكرون لا يقدرّون على تقديم أفكارهم للجمهور فانك تبقى فقط مع المتطرفين.

هناك مثلان على تدخل الحكومة: الأول هو حالة المحامي عبد الحارث مدني الذي حاول التنسيق بين مختلف فصائل حركة الجهاد والمجموعات الأخرى بحيث تقوم بوقف الإرهاب. لقد اغتيل في المرحلة التي كان فيها على وشك إقناع غالبيتهم بأن عليهم وقف العنف وعرض طروحاتهم في الساحة السياسية. وقد قرأنا في الصحافة مؤخرا عن محام آخر هو منتصر الزيات، الذي ذهب إلى رئيس الجمهورية والذي أقنع قادة جميع الجماعات المتطرفة بمن فيهم الموجودين في أوروبا والولايات المتحدة بوجوب توفر فترة لتهذبة الخواطر تكون خالية من العنف بحيث يتم إجراء حوار مع الحكومة. ما أن حصل ذلك حتى قامت الحكومة بمهاجمة الجماعات المتطرفة في أربع أو خمس مواقع متفرقة وقتلت أكثر من عشرين شخصا، وبذلك جعلت من المستحيل على الجماعات أن تقبل وقف إطلاق النار. وحتى العناصر الموجودة داخل هذه الجماعات والتي لا تعارض الحوار مع الحكومة تقول: «إنك لا تستطيع التعامل

الفصل الخامس

مع هذه الحكومة. فهذه الحكومة دكتاتورية». لذلك فاني أعتقد أن المشكلة الرئيسية ليست مع الإسلاميين، المشكلة هي في أن الحكومة تغلق جميع القنوات التي يستطيع بها الإسلاميون عرض أفكارهم بسلام.

فيما لو جرى حوار مفتوح يسمح فيه لكل طرف عرض وجهات نظره، فإن لدى الناس المقدرة العقلية التي تتيح لهم قبول ما يريدون قبوله ورفض ما يريدون رفضه. وإذا كان الناس يريدون قبول النظام الحالي في مصر بكل جوانبه السيئة والحسنة فيجب الترحيب بحقهم في القيام بذلك. إنها بلادهم. ولكن إذا لم تسمح للناس بالحديث بحرية وفي جو من الأمن، وإذا كان من المحال أن يقول الناس: «إن هذا النظام سيء وفساد جدا» فلا أمل يرجى عندها بأن يحقق أي إعلان من القادة الإسلاميين شيئا. لقد صدر إعلان، قبل الانتخابات، وضعت فيه أحزاب وأفراد متعددون متطلبات الحد الأدنى بين كل الجماعات من أجل إجراء الانتخابات بطريقة إيجابية ولكن لم يثمر ذلك أي شيء.

نيل هيكس: تحدث السيد بهي الدين حسن في أجزاء من ورقته عن ميل الاتجاهات الإسلامية لممارسة المواراة والتقية، بمعنى أن تصريحاتهم تكون غير موثوقة. وقد كدت توحى بأن هذا شرط دائم، ولذلك فإن كل ما تصرح به الاتجاهات الإسلامية السياسية يجب أن يكون موزعا للشك. لكنك دعوت لاحقا في ورقتك إلى حوار حول مدونة سلوك وإلى تعهدات من الحركات الإسلامية السياسية بتأييد معايير حقوق الإنسان. وسؤالي هو، ما هي قيمة هذه التعهدات إذا كان ما تقوله عن سيادة المواراة صحيحا؟

أليس الأمر أن الاتجاه الإسلامي هو اتجاه سياسي مثل أي اتجاه آخر، وتعهد ذلك الاتجاه باقرار معايير حقوق الإنسان هو تعهد له قيمة مساوية للتعهد من أي اتجاه سياسي آخر؟

بهي الدين حسن: إنني لا أرى تناقضا في ورقتي لكوني تحدثت عن التقية وقسمت في نفس الوقت بالبحث عن مدونة سلوك والمبادرة إلى حوار مع الإسلاميين. لقد كنت أتحدث عن توجه شامل. وهكذا فاني لا أخاطب فقط الإسلاميين أو الحكومة أو قوى سياسية أخرى، إنني أخاطب المجتمع من

الإسلام والعدالة

القاعدة، إنني أخطب ثقافته وأخطب المناهج التربوية وإنني أخطب أهم القنوات الإعلامية المؤثرة في المجتمع. لأنني إذا ما تمحورت في الحوار مع قوة واحدة، الإسلاميين السياسيين مثلاً، ولم أهتم بما يجري داخل المجتمع فإن ادعاءك يكون حينها في محله أو صحيحاً. ولكنني أنظر إلى الحوار مع الإسلاميين باعتباره فقط قناة واحدة في توجيهي الشامل إلى المجتمع ككل.

بالنسبة لسؤال د. أحمد فهمي، فأنني أتفق تماماً مع ما قاله، لكنني لست الحكومة. إنني مدافع عن حقوق الإنسان. ومنظمات حقوق الإنسان في مصر تبذل أفضل جهودها لإتاحة الحرية الكاملة لكل القوى السياسية ولكل المفكرين في التعبير عن وجهات نظرهم. وفي بعض الأحيان فأننا نجر على أنفسنا المخاطر دفاعاً عن مصالحهم. وإذا تأملت أحد الأعداد الأولى من نشرتنا الدورية فانك ستجد فيها الأوراق التي تحدثت عنها. لقد أخذنا بياناً محظوراً للإخوان المسلمين ووضعناه في نشرتنا باعتباره وثيقة، لأنه من المهم جداً لجماعات حقوق الإنسان وللمثقفين أن يتمكنوا من رؤية ذلك البيان. ونحن نستضيف قيادات الإخوان المسلمين في معهدنا، ونجري معهم حواراً مفتوحاً. وفي نفس الوقت يجري اعتقال زملائهم ويوضعون في السجن. نحن إذن نقوم بأقصى ما نقدر عليه ولكننا لسنا في الحكم إننا فقط حركة لحقوق الإنسان.

إن حركة حقوق الإنسان تؤيد حق الإسلاميين في إقامة أحزابهم السياسية، نحن نؤيد ذلك كل الوقت. وقبل أسبوعين من مجيئي إلى هنا أقمنا ورشة عمل عندنا في المنظمة المصرية لحقوق الإنسان حول قضية حزب الوسط وما جرى لقيادته وموقف الحكومة من السماح للإسلاميين السياسيين بالتنظيم في أحزاب سياسية. ونحن نفعل ذلك لصالح كل المجموعات السياسية بما فيها الإسلامية السياسية.

عائشة بلعربي: بالنسبة للعلاقات مع الحركة الإسلامية فإن الحركة الإسلامية، إلى درجة معينة، هي قوة منسجمة ومنظمة ومتجانسة ولديها استراتيجية مشتركة. وهناك قدر كبير من المعارضة الداخلية ولكنها ما زالت تنبض بالروح المشتركة. إنني ضد أخي ولكن عندما يأتي أحد من الخارج، عندما يتدخل ابن عمي، فأنا وأخي على ابن عمي. وحين يتدخل جارنا فأنا

الفصل الخامس

وأخي وابن عمي على الجار. وهكذا تنمو هوية جماعية. يحاول بعض الإسلاميين الاندماج في حركة حقوق الإنسان ويمكن للمرء أن يتساءل، لماذا؟ هل يريدون المساهمة في الحركة؟ هل هم يريدون المجيء للدفاع عن حقوق الإنسان حقاً، أم أنهم موجودون لتعطيل سيرها؟ لدينا تجربة في منظمات الطلاب حيث يتردد هناك أحياناً بأن الإسلاميين موجودون في تلك المنظمات بهدف السيطرة عليها فقط. ويبدو أن هناك شكوكاً متبادلة لدى الطرفين. فليس لديها ثقة بالآخرين وغير قادرين على منح الثقة للآخرين. أستطيع القول بأن الفكر الإسلامي يقوم عموماً على الخضوع لله، والتمرد على الآخر لا ينبع بالضرورة من ذلك. أن مبادئ حركة حقوق الإنسان هي التسامح والحرية وقبول الاختلافات. إذن فأنني أرحب بالخطاب الإسلامي طالما أن هذا الخطاب يبدو في الوقت الحاضر مساهمة في ذلك. نحن لن نتمكن من إجراء حوار إذا كنا نرى الأمور بمفاهيم مطلقة، لأنه سيكون عندنا حينئذ دوغمائية في يد، ووضع مشابه في اليد الأخرى. إن التفاعل بين الناس والثقافات والأفكار، طبعاً بروح التعاون والمشاركة وعلى أساس من التبادلية، هو الذي يمكننا من إيجاد حوار.

فنحن لم نعد في نفس الوضع السابق. إن لدينا استراتيجيتان، كما سبق وعرضها زملائي وأعتقد أن علينا التفكير بالإستراتيجيات، وعلينا أن نعرف بأن لدينا جداول أعمال إجتماعية وسياسية مختلفة ولكن علينا أن نبحث عن قواعد يحترمها كل فرد وطرف. يجب أن تكون لدينا استراتيجيات تعني وصولنا إلى قضاء مستقل وقضاء عادل يسمح لحقوق الإنسان وللقانون بالانتصار. ويمكننا فعل ذلك بواسطة المعلومات والثقافة واليقظة والاستثمار في وسائل الإعلام ومن خلال التساؤل الدائم. وهنا سأعود إلى فكرة طرحت أمس. إن حقوق الإنسان مثل الماء في قنينة، يمكن وضعها قنينة بأي لون تريده لكن الحقوق لا تتغير في جوهرها. وبذلك تكون الألوان المختلفة موجودة، وحقوق الإنسان موجودة. إنها مسؤوليتنا أن نجلب حقوق الإنسان للناس وأن نتغلب على المشاكل الناتجة من اختلافات الفهم.

عبد الله النعيم: إن ما قاله د. عبد الوهاب الأفندي مهم جداً، وأنا أتفق

الإسلام والعدالة

معه تماما، بأن علينا مخاطبة مخاوف بعضنا البعض، إن علينا مخاطبة مخاوف بعضنا البعض من أجل التغلب على الصعوبة التي نجدها عندنا في التعايش معا بكرامة واحترام متبادلين. وبصورة ما فاني لا أرى ذلك يحدث في الخطاب الأوسع عند طرفي القضية. وإنني هنا أرى أن كلا من الطرفين لا يخاطب مخاوف الآخر.

لقد ذكر د. عبد الوهاب الأفندي قضيتين، وكلاهما من مركبات القلق بأن الديمقراطية قد تقود إلى هيمنة الجماعات الإسلامية، التي ستقوم حينها بتقييد الحريات. وهو يقول بأن هذه الحجة «تتكون من جزئين: (١) يتمتع المسلمون بشعبية كبيرة بحيث أن الانتخابات الحرة ستوصلهم إلى السلطة بلا محالة؛ (٢) سيقوم المسلمون، عند وجودهم في السلطة، بالحد من الحريات وبذلك إلغاء الديمقراطية.» وهو يعالج النقطة الأولى ولا يتطرق إلى النقطة الثانية. لماذا يوجد الاعتقاد بأن الإسلاميين عند استلامهم الحكم سوف يقلصون الديمقراطية والحرية؟

السبب في ذلك هو نية الإسلاميين في فرض الشريعة التي تتضمن مبادئ يبدو بوضوح أنها لا تنسجم مع حقوق الإنسان. وأنا لا أقبل التمييز الذي يجريه الشيخ راشد الغنوشي بين الشريعة والفقه، لأنه عندما يتعلق الأمر بحقوق الإنسان، فإننا نتحدث عن الشريعة بمعنى أنها النص القطعي للقرآن والسنة. وما أجده ملفتا للنظر في كثير من الأحيان هو مدى المعلومات الخاطئة التي يحملها المسلمون أنفسهم عن الشريعة. إنهم في الحقيقة لا يفهمون عما يتحدثون عندما يدعون إلى تطبيق الشريعة. في أمس عبر شخص عن غضبه لكون النساء في إيران تتقاضى دية أقل من دية الرجل عند الإصابة. لكن ذلك بالضبط هو الوضع القائم لدى جميع مدارس الفقه الإسلامي. إنها ليست ببساطة الفروق بين السني والشيعة، أو بين المدارس السائدة المختلفة، إن المعايير التي يطبقها القانون اليوم في أي بلد إسلامي في أي مكان من العالم هي أنه إذا قتلت المرأة أو أصيبت فإنها لن تتسلم نفس مبلغ الدية الذي يتسلمه الرجل، إن تطبيق الشريعة يعني أنه لا يمكن للمرأة أن تكون قاضيا كفؤا أو شاهدا في الجرائم الحدية. هذه هي الرؤى السائدة والمهيمنة في كل المدارس، سنية وشيعة على حد سواء. أما حين تغضب بسبب ذكر أشياء تدافع عنها أنت

الفصل الخامس

بنفسك فان ذلك لأمر جدير بالتفكير فيه.

إن ما يبدو مثيرا للبلبله هو موضوع التوجه العاطفي، أي تأكيد حق تقرير المصير self-determination بدون التحقق ماذا تعني الذات التي يجري التأكيد على مصيرها في السياق المعاصر. لقد ذكر الشيخ راشد الغنوشي أمس عدة أمثلة وأثنى مرارا وتكرارا على حسن الترابي بسبب آرائه في المرأة وغير المسلمين، خاصة في مسألة استثناء مناطق البلاد غير المسلمة من تطبيق الشريعة. إن ما يدعيه الترابي ليس هناك ما يبرهنه. والذين يقابلون الترابي او يسمعون كلامه يعرفون أنه لا يقتبس القرآن أو الحديث أبدا، وهو يتحدث باعتبار نفسه مرجعا قائما في حد ذاته، وهو لا يوضح المنهج الذي مكنه من الوصول إلى هذه النتائج ولا يشير إلى المصادر التي تتضمن إسنادا لمثل هذه الآراء.

لقد تحسر د. عبد الوهاب الأفندي على المثقفين المسلمين وانتقدهم لفشلهم في معالجة الإسلام بصورة جدية، وفشلهم في الانخراط في خطاب إسلامي يتصدى للمشاكل الأساسية في الفقه الإسلامي وغير ذلك، وتلك نقطة وجيهة. ولسوء الحظ فان على المرء

إن ما يبدو مثيرا للبلبله هو موضوع التوجه العاطفي، أي تأكيد حق تقرير المصير self-determination بدون التحقق ماذا تعني الذات التي يجري التأكيد على مصيرها في السياق المعاصر.

عبد الله النعيم

أن يشمل بذلك النقد أولئك الذين يسعون إلى الحكم او الذين يسيطرون على الحكم باسم الإسلام قبل انخراطهم في ذلك الخطاب لتوضيح جدول أعمالهم الإسلامي المزعوم. والنقطة هي أن أولئك المثقفين الذين يفشلون في التعامل الجدي مع الخطاب الإسلامي هم على خطأ، أما

أولئك الذين يمسكون بزمام السلطة باعتبارهم دوله تطبق الشريعة وبدون أن يفهموا الانعكاسات الكاملة لأعمالهم، فانهم يسببون ضررا أكبر بكثير.

بالنسبة للحوار وهذه الدعوة من أجل فحص نقدي لتاريخنا وتقاليدنا وما إلى ذلك، دعونا نتذكر بأن الشخص الوحيد الذي أعرف أنه كان منخرطا في هذه العملية إلى المستوى المطلوب هو محمود محمد طه. إن أمثال محمد عبده

الإسلام والعدالة

وجمال الدين الأفغاني نادوا بذلك لكنهم لم يطبقوه. لم يقم أحد أبدا بالسير بدعوة الإجتهد إلى نهايتها المنطقية الكاملة. نحن دائما نسمع هذه الدعوة للإجتهد ولكن احدا لم يقم حقا بانجاز الإجتهد بحيث يقدم لنا نتاجا مكتوبا يمكن محاكمته والنظر في ما إذا كان موثوقا وفعالا أم غير ذلك. لقد حاول محمود محمد طه القيام بذلك وتم إعدامه سنة ١٩٨٥ في السودان باعتباره مرتدا، وما زال إعدامه يحظى بتأييد من الأشخاص الذين يمسكون بزمام الحكم اليوم.

إذا كان حسن الترابي من أنصار الرأي القائل بوجوب حماية حرية الاعتقاد فقد كان في قلب الحكم في حينه، وإن لم يكن رسميا، عندما أقر القانون الجنائي السوداني لعام ١٩٩١، وقد لعب الترابي دورا في كتابة مسودته. تعاقب المادة ١٢٦ من القانون الجنائي المذكور على الردة بالموت. والترابي اليوم هو رئيس البرلمان السوداني. إنه في وضع يمكنه من تصحيح ذلك القانون إذا اراد ذلك. لذلك دعونا نرى بعض الأفعال تتلو الإدعاءات عن تفكيره المتنور.

إنني أتحسر أيضا، وأنا أوافق د. عبد الوهاب الأفندي هنا، لكون المثقفين المسلمين قد فشلوا في التعاطي جديا مع الإسلام وتشقيف أنفسهم بمفاهيم وتاريخ الخطاب الإسلامي. لهذا السبب فانهم اليوم في خسران شديد بالنسبة لتجاوب الإسلاميين معهم، كما أن لديهم هذا الحس بعدم الثقة في مسألة الحديث عن القضايا الإسلامية وهم يشعرون بأن من الأفضل لهم أن ينسوا هذه القضايا أو أن يتحاشوها إذا أمكنهم ذلك. إنهم لا يقدررون. ليس من طريق إلى ضمان الديمقراطية وحماية حقوق الإنسان في مجتمع اغلبيته إسلامية بدون الإنخراط في خطاب إسلامي. إنني أدعو كلا من الإسلاميين والعلمانيين للإنخراط في خطاب إسلامي جدي. إنني ادعو الإسلاميين إلى أن يعرفوا ما يدعون إليه وإلى معرفة محدوديته ومشاكله، أدعوهم إلى تناول هذه المشاكل داخليا قبل عرض قضيتهم على العالم ناهيك عن الإمساك بزمام السلطة من أجل تطبيق الشريعة. ويجب على العلمانيين ألا يتصدوا فقط لادعاءات الإسلاميين العريضة وغير الموثوقة وإنما عليهم أيضا التفكير في معنى العلمانية في السياق الإسلامي.

الفصل الخامس

إنني أتحسر على هذا الإنفصام في الخطاب. إن ما يحصل هو كون كل جماعة تخاطب جمهور مؤيديها دون محاولة جدية لمخاطبة الجمهور الآخر، هذا إذا تركنا جانبا مخاطبة القيادة الأخرى. عندما تنخرط في حوار مخلص فإن هناك جوانب معيارية وأدواتية وعملية لذلك. وتشمل الناحية العملية أخلاقية المشاركة في الحوار، التي تتضمن الإحترام للآخر والتعامل الجدي مع الآخر والجهد المخلص لفهم الآخرين بمفاهيمهم هم وليس بمفاهيمك أنت. وأنت لا تشترط أن على الآخر التحول إلى مواقفك قبل أن تشتركا جديا في الحوار. لو كان ذلك ممكنا لما كانت هناك حاجة للحوار. إن الحوار يقوم على افتراض مسبق بوجود تباين جدي في الآراء والمواقف.

إن ما يحصل هو كون كل جماعة تخاطب جمهور مؤيديها دون محاولة جدية لمخاطبة الجمهور الآخر، هذا إذا تركنا جانبا مخاطبة القيادة الأخرى.

عبد الله النعيم

إنني أدعو أيضا إلى الجانب المعيارى كذلك، وأقصد أنه في عملية الحوار يتوجب علينا بصورة ما أن نتمثل قيم بعضنا البعض. هكذا نتوصل إلى أرضية مشتركة. فالحوار لن يقودنا إلى أرضية محايدة أو إلى أرضية غريبة عن موضوعنا عاطفيا أو فكريا. ستكون تلك أرضية يكن لها كل منا شعورا قويا. ويجب أن يتم بطريقة ما دخولها، ومن ثم توسيعها بالقضايا التي تحمل أقصى التباينات. هذا هو الحوار الذي يحمل أفضل المعاني. لهذا السبب، فأنني أعتقد أن كلا من الإسلاميين والمدافعين عن حقوق الإنسان يجب أن ينخرطوا في حوار يكون من المفهوم سلفا بأنه حوار لتغيير المواقف ولتمثل قيم من الطرف الآخر. إنه ليس شارعا ذا اتجاه واحد ولا يمكن أن يكون كذلك. وإذا كان الحوار شارعا باتجاه واحد فإن ذلك سيكون فرضا وليس حوارا.

هناك أيضا موضوع علاقات القوى الذي يجب الإنتباه إليه. أي أن هناك مسألة القوة والضعف النسبي لكل طرف، والإعتماد المتبادل بينهما. إن كل طرف لديه شيء ما لعرضه للآخر مقابل التعهدات المأمولة. إذا كان المدافعون عن حقوق الإنسان يناشدون الإسلاميين بأن يلتزموا بصدق بمعايير حقوق الإنسان وأن يتبنوها في نشاطاتهم الخاصة أنفسهم وبين جمهور مؤيديهم فإنهم يدعونهم

الإسلام والعدالة

لدمج بعض القيم، في الأوضاع والعمليات التي تم تطويرها في حقل حقوق الإنسان. ما هو الوجه الآخر لهذه العملية، ما الذي يمكن أن يربحه الإسلاميون في المقابل؟ سيكون الإسلاميون قد ربّحوا تعزيز حقوق الإنسان للجميع على أسس من المهنية والحياد السياسي.

إن علينا تشجيع ودعم هذه المشاركة ذات الأهمية القصوى. إن لدينا ما يكفي من الأجهزة لخلق تفاهم راسخ. إن المطلوب هو حوار جدي يجعلنا ننخرط في عملية نتمثل فيها قيم بعضنا البعض، الأمر الذي سيوفر أرضية مشتركة لنا جميعاً. وفي ذلك، فأنني أرى أن المدافعين عن حقوق الإنسان فاشلون بنفس درجة فشل الإسلاميين.

بهي الدين حسن: لقد قلل د. عبد الله النعيم من عمل الحركة العربية لحقوق الإنسان فيما يتعلق بالمبادرة إلى الحوار مع الإسلاميين. أولاً، إنني لا أعرف أي جماعة إسلامية سياسية قامت بالمبادرة إلى حوار مع جماعات حقوق الإنسان. إذا وجدت مثل تلك الجماعة فأنني أود معرفة ذلك. إنني على علم بكثير من الجهود التي قام بها العديد من جماعات حقوق الإنسان والأفراد الذين عملوا بشدة من أجل جعل مثل هذا الحوار ممكناً. أحد هذه الجهود هو اجتماعنا هذا. فقد تمت المبادرة إلى الاجتماع من قبل إحدى مجموعات حقوق الإنسان.

عبد الوهاب الأفندي: بودي فقط تصحيح ما قيل عن عدم مبادرة الجماعات الإسلامية إلى الحوار حول حقوق الإنسان. لقد قامت بعض الجماعات بالمبادرة، وأذكر على سبيل المثال المجلس الإسلامي في لندن.

بهي الدين حسن: ثانياً، عندي شعور بأن الإسلاميين السياسيين مهتمين أكثر بكثير وربما مهتمين فقط بالمبادرة إلى الحوار مع الغرب، ليس فقط مع منظمات حقوق الإنسان الغربية وإنما مع الغرب كتوجه سياسي وكوسيلة لشق طريقهم إلى الحكم.

دعوني أسرد عليكم بعض الجهود التي قامت بها جماعات حقوق الإنسان

الفصل الخامس

وأعضاؤها، أستطيع البدء بالمتحدث د. عبد الله النعيم الذي قدم العديد من الكتابات الفكرية ساعيا إلى تجسير الهوة بين الإسلام وحقوق الإنسان، لكن السؤال هو، هل لديه الفرصة لإجراء نقاش آمن وحوار آمن مع الإسلاميين الحاليين الذين يحكمون السودان؟

لقد بادر فرج فودة إلى عدة حوارات وفي الحقيقة فقد كان هو الشخص الذي دعا الحركة الإسلامية في مصر للمشاركة في حوار مفتوح. لقد قتل بعد جلستين من النقاش المفتوح مع الإسلاميين. وقد قتل بعد أربعة أسابيع فقط من تقديمه ما اعتبره أول ورقة عن حقوق الإنسان للأقليات في مصر، وذلك في أحد المؤتمرات الفكرية التي تعقدها المنظمة المصرية لحقوق الإنسان سنويا. قد يقول البعض، «حسنا، لقد قتل فرج فودة من قبل الجماعات المتطرفة»، لكن في الحقيقة فقد جاءت فتوى القتل وتبريره مما يسمى مصادر معتدلة، لقد جاءت من الأزهر نفسه، في بيان علني نشرته الصحف يقول أن فرج فودة كان يعمل ضد الإسلام أو يقول أشياء ضد الإسلام. وهذه الكلمات، بالمناسبة، هي نفس العبارات التي استخدمها الشيخ راشد الغنوشي ضدي في تعليقه، وذلك بالرغم من حقيقة أنني لم أناقش الإسلام ذاته في ورقتي. وكل ما فعلته هو مجرد انتقاد الإزدواجية المعيارية لدى بعض الإسلاميين السياسيين.

إذا ما عدت مرة أخرى إلى فرج فودة الذي قتل بعد بيان من علماء الأزهر، فأنني أشير إلى أن الناطق باسم الجماعة الإسلامية التي أعلنت مسؤوليتها عن القتل قال في مقابلة مسجلة مع هيئة الإذاعة البريطانية أنهم في الجماعة نفذوا العقاب الشرعي الذي يجب تطبيقه على كل من يعمل ضد الإسلام. وفي مجرى محاكمة فرج فودة تقدم شخص آخر من الذين يطلق عليهم لقب زعيم إسلامي معتدل وهو الشيخ الغزالي، بفتوى تبرر قتل فرج فودة. وقال أنه لا يوجد في الإسلام عقوبة على مرتكب مثل هذا القتل.

هل أذكركم بحالة أخرى، وهي حالة نصر أبو زيد الذي قام بجهود طليعية في إعادة تفسير الإسلام، ماذا كان مصيره؟ لقد أجبر على مغادرة مصر والعيش في بلد أجنبي بعد أن تلقى أمرا من المحكمة يأمره بالإنفصال عن زوجته لأنه أدين باعتباره مرتدا. إذن هذا هو المصير الذي علينا مواجهته حين نعمل لأجل تجسير الهوة بين الإسلام وحقوق الإنسان وإذا بادرنا إلى حوار مع الإسلاميين.

الإسلام والعدالة

وبالرغم من ذلك فإننا مستمررون. إن ذلك هو أحد مهماتنا ومركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان لديه ملتقى لهذا الشأن، وهو نشرتنا الدورية الجديدة، «رواق عربي». وبهذه المناسبة أطلب من المشاركين في هذا الاجتماع الكتابة في هذه النشرة الدورية التي نشرت الكثير من الدراسات حول الإسلام وحقوق الإنسان.

هاني مجلي: عندما نتحدث عن الإسلام، وأنا لا أستطيع التفكير في أي موضوع آخر يحصل فيه نفس الشيء داخل حركة حقوق الإنسان، فإن غير المسلمين يفرضون على أنفسهم رقابة ذاتية ويقولون أنه من غير اللائق بنا التحدث عن الإسلام، «يجب على المسلمين أن يفعلوا ذلك، أنتم تعرفون أنه لن يكون صائباً إذا قمنا نحن بتفسير الإسلام، نحن سنتركهم يفعلون ذلك.» أما المسلمون فيشرعون بالقول «حسناً، في الحقيقة نحن بحاجة إلى تأهيل ذلك، إنه معقد جداً وإنه خطير.» إنهم متهيّبون. لقد رأينا أن أشخاصاً قد اغتيلوا وأشخاصاً آخرين اضطروا إلى مغادرة وطنهم. هكذا فهم لا يتحدثون عن ذلك أيضاً. الوحيدون الذين يتحدثون عن ذلك هم الجذريون أو المتطرفون أو المسلمون الذين يمارسون العنف. وهم لا يمثلون المسلمين. كيف يمكننا الخروج من هذا الوضع، حيث أن الأشخاص الوحيديين الذين يبدو أنهم قادرون على التفسير والتحدث علناً هم الأشخاص الذين لا يمثلون أغلبية المسلمين؟

عبد الله النعيم: حول فرج فودة، مع كل الإحترام اللائق، وأحترام ذكرى فرج فودة وأحترام شجاعته، فإن هناك بعض الأمور التي يمكن أن نتعلمها عن الحوار من تجربة فرج فودة، وذلك إذا أدركنا أن العنف الكلامي هو عدواني كما أنه يقوض الحوار تماماً مثل أعمال العنف. إذا احتقرنا الآخر وأهنا الآخر وكنا غليظين في نقدنا للآخر فإننا نقلص آفاق الإتيفاق مع بعضنا البعض. هكذا فأنا أقول، إنني أجل ذكراه وأكره التحدث بعبارات نقدية عن زميل راحل دفع حياته من أجل قضيته، لكنني أعتقد أن هناك شيئاً ما نحن بحاجة إلى تعلمه في كيفية إجراء حوار أكثر احتراماً وحساسية وأكثر بناءً مع الآخرين وذلك بدون أن نتغاضى بأي شكل عما أصاب فرج فودة أو عن أولئك الذين حرضوا على

الفصل الخامس

العنف.

أمين مكى مدني: إن لدينا هدف، وكل منا سيتبع الميكانيكية الخاصة به من أجل الوصول إلى النتائج. الهدف هو حقوق الإنسان والمساواة. إذا كنت تريد أن تجد ذلك في نص أو في تفسير قانوني أو فقهي أو اجتهاد أو في وثائق حقوق الإنسان كما هي واردة في المعاهدات الدولية والوثائق الدولية، فذلك رائع، ما دامت النتيجة النهائية هي ذاتها. ذلك يثير السؤال عن كيفية القيام بذلك. ما دمنا قد اتفقنا على أننا نبغي الوصول إلى إجماع، وما دمنا قد اتفقنا على أننا نود إنجاز وضع من حقوق الإنسان يكون مقبولا لدى الجميع، فيجب ألا تكون هناك مشكلة بالنسبة للشروع بالحوار. الشروع بالحوار يتطلب الاعتراف المتبادل. لقد تحدث السيد بهي الدين حسن سابقا عن التهيب الذي يتعرض له العلمانيون أو الليبراليون أو نشطاء حقوق الإنسان، من الإسلاميين الذين يقولون أنتم إما مرتدون أو عملاء للإمبريالية أو عملاء للغرب أو علمانيون أو خونه إلى غير ذلك من التسميات، وقد ذكر السيد بهي الدين حسن بأنه تم أيضا التلويح بالتهديدات. إذن، سواء حصل ذلك مع فرج فودة أو حامد أبو زيد أو نجيب محفوظ^(١) فأنا أعتقد أن علينا أن نسأل أنفسنا بعض الأسئلة، إذا واصلنا تسمية الطرف الآخر بالإرهابي فانه لا توجد نقطة لقاء. أعتقد أن علينا أيضا أن ننظر داخل أنفسنا. من أجل البدء بالحوار والبدء بالعمل المعقول يجب أن نتفق على الاعتراف أحدها بالآخر.

بهي الدين حسن: لقد أيد د. عبد الوهاب الأفندي بصورة غير مباشرة نفس الاقتراح، مثل د. عبد الله النعيم، عندما قال بأنه لأجل وجود اجتهاد حقيقي فان هناك حاجة إلى مجتمع متحضر حقا. وبهذا الخصوص، فان ذلك يعني أن المهمة المطلوبة في المجتمع العربي هي إقامة مجتمع متحضر وليس فقط تشكيل حكومات. إن ذلك ، وفي العالم العربي على وجه الخصوص، هو مهمة المجتمع المدني ودرجة أعلى إنه مهمة الإسلاميين السياسيين. أعتقد أن توجههم في قضايا حرية الاعتقاد وحرية التعبير لا تساعد بالمرّة على الوصول إلى مجتمع مدني. لقد أسهموا مثل إسهام الحكومة في الإضرار بالمجتمع

الإسلام والعدالة

المدني. ولقد قدمت أمثلة كثيرة في ملاحظاتي السابقة.
وفي هذا السياق أيضا، فأنني قد لفت الإنتباه إلى الملاحظات المقدمة خطيا من الشيخ الفنوشتي. مثل هذه الملاحظات يجب ألا تكتب اذا كنا نتطلع إلى تطوير حوار حقيقي بين الإسلاميين السياسيين وجماعات حقوق الإنسان في العالم العربي. في وثيقة لا تتعدى أربع صفحات قام الشيخ بوصفي ووصف نشاط حقوق الإنسان العربي بأننا، «ضد الإسلام»، ومن ثم بأننا نسعى إلى توسيع وتشبيث السيطرة الغربية وأن لدينا «عقلية كولونيالية». في الصفحة الأخيرة يقول الشيخ بأن «معظم منظمات حقوق الإنسان في العالم العربي ما زال يقودها في المستويات العليا أشخاص معروفون بانتماثلهم السياسي المنافس للإسلاميين وأحيانا المعادي لهم وللإسلام». أعتقد ان مثل هذا الرد على الحوار ليس مفيدا بالمرّة.

عزام التميمي: كاسلامي فأنني أشعر حقا بالإهانة، لقد أغضبني جدا التوجه القاسي لزميلي السيد بهي الدين حسن، الذي واصل وصفنا، الإسلاميين، وأنا إسلامي، بأننا ميكيافيليين ونستخدم التقية. إن ذلك لا يساعد الحوار. اذا كنت منافقا في نظرك فكيف سأجري معك حوارا؟ إن ذلك غير معقول. لذلك فأنني أعتقد بأن علينا أن نبدأ بصفحة جديدة. دعونا نتوقف عن تسمية بعضنا الآخر بأي شيء، ودعونا أولا أن نحاول فهم بعضنا البعض. هناك أمور تخصني كاسلامي لا تفهمها أنت، وهناك أمور تخصك كعلماني أو مهما تريد تسمية نفسك، لا أفهمها أنا بدوري. دعونا نحاول فهم بعضنا البعض كخطوة أولى.

الخطوة الثانية: دعونا نعترف ببعضنا البعض، والإعتراف بأننا لن نكون أبدا متطابقين مئة بالمئة. إن هناك هامشا لوجود هذه الفوارق. لكن هامش التباين لا يعني أنني خبيث أو أنك شيطاني. يجب عدم أخذ الأمور بهذا الشكل. وأعتقد أنه يجب ألا يقوم الواحد بالتفضل على الآخر، أنا لا أتفضل

الفصل الخامس

عليك وأنت لا تتفضل علي. هناك قضية، قضية مهمة هي قضية حقوق الإنسان. الناس لا يحاكمون بحرية، والناس محرومون من حقوقهم الأساسية والطبيعية. إننا جميعا هنا للبحث عن طريق لتحسين الوضع. هذه هي الأرضية المشتركة.

عبد الكريم لاهيجي: منذ بعض الوقت ونحن نتحدث عن الحوار، الحوار بين مختلف أحزاب المعارضة، الحوار بين الحكومات والجماعات الإسلامية. إنني ضد السياسات الحكومية المتعلقة بالأحزاب الإسلامية، التي تنتهجها الحكومة الجزائرية والحكومة التونسية والحكومة المصرية وكل تلك الحكومات. لكن يوجد هنا جانب آخر، وهو جانب منظمات حقوق الإنسان والتي تدافع بصلابة عن حقوق الإنسان فيما يتعلق بتلك الحكومات. في حالة ما يسمى بالحكومات الإسلامية الحاكمة في السودان وإيران فإننا نواجه رفضا مطبقا ونفيا تاما. لقد مضى على هذه الحال مدة ١٥ عاما. قال المقرر الخاص للأمم المتحدة أن مفهوم حقوق الإنسان ذاته ليس معترفا به في إيران في الوقت الحاضر. لذلك وفي مواجهة تلك المشكلة الخاصة فان الأحزاب الإسلامية التي تشكل جزءا من المعارضة في كل بلد، يمكنها لعب دور مهم جدا، دور حاسم في الحقيقة. أولا وقبل كل شيء، من أجل إعطاء رؤية واضحة ومثابرة وغير مبهمة للمبادئ الأساسية لحقوق الإنسان والتي آمل أن تكون مختلفة عن نظرة ما يسمى الأنظمة الإسلامية الحاكمة. وكذلك في مسألة التدخل لدى الأنظمة من أجل إقناعها بالتخلي عن سياسة الرفض والإنكار. إننا بحاجة ماسة إلى وجود حوار حقيقي وليس إلى حوار في اتجاه واحد أو حوار نظري فقط.

٦ - إحداث التغيير في القانون الإسلامي وجهات نظر متباينة حول التفسير

يتضمن الجزء المركزي لهذا الفصل حواراً جرى بين مشاركين اثنين حول كيفية إحداث التغيير في القانون الإسلامي. ينادي أحد المشاركين بـ «تبديل النموذج»، عن طريق التخلي عن المبادئ المدونة لتفسير النصوص (أصول الفقه) من أجل إحداث التغيير، بينما أكدت مشاركة في الاجتماع، مستشهدة بأمثلة من تجربتها الخاصة، أن من الممكن - بل ومن الأفضل بكثير - إحداث التغيير بالعمل ضمن الأطر القائمة. ولاحظ أحد المشاركين، مردداً أصداً المسخوف المشاركة في الفصل الخامس، أن اهتمام نشاط حقوق الإنسان يجب أن ينصب على ما إذا كان كلا من هذين الداعيين إلى الإصلاح، العاملين إنطلاقاً من مقدمات مختلفة، قادرين على الإستمرار في عملهما بأمان.

الشيخ راشد الغنوشي: في فهمي، فإن الإسلام يتضمن معنى عميقاً للعدل.

والعدل هو أعظم القيم التي جاء بها الإسلام، وقد جاء كافة الرسل لتأييده أو لتأسيسه على الأرض. لذلك فقد أكد فقهاء الإسلام دائماً بأن كل ما يحقق العدل هو جزء من الإسلام. إن الإسلام ليس نظاماً خاصاً وإنما الإسلام مجموعة من القيم التي تعين على إقامة أو البحث عن عالم يتعاون فيه البشر من أجل تحقيق العدالة والخير.

الإسلام مجموعة من القيم التي تعين على إقامة أو البحث عن عالم يتعاون فيه البشر من أجل تحقيق العدالة والخير.

الشيخ راشد الغنوشي

يجب أن نميز بين الشريعة والفقه. الفقه هو الكلمة المعبرة عن علم القانون. الإسلام يمكن فهمه بأنه مرادف لكلمة الشريعة. أما الفقه أو علم القضاء فهو فهم الناس في المجتمع، ويمكن أن يتطور ذلك ويتغير من وقت إلى وقت.

الإسلام والعدالة

ويمكن أن يتبدل بحسب الثقافة والحضارة. ففي فترة تاريخية معينة قام فقيه كبير مثل الشافعي، على إثر انتقاله من موقع جغرافي إلى آخر، بتغيير الكثير من أفكاره أو آرائه ولم يستبق منها على أكثر من ١٥ مسألة. تصوروا الذي يمكن أن يحدث فيما لو عاد الشافعي إلى هذا العالم اليوم؟ ما الذي سيحصل لأفكاره؟

دعونا نأخذ في اعتبارنا مسألتين فقط: أولاً، إن النص الإسلامي جاء في شكل عام ومرن، لكنه رسخ مجموعة من القيم والقواعد. ثانياً: لا يوجد في الإسلام كنيسة أو سلطة دينية. بعدها نخلص إلى النتيجة بأن السلطة الحقيقية أو القوة الحقيقية هي سلطة العقل الذي يسترشد بالوحي، وتأتي بعدها الأمة (المجتمع). وهكذا فإننا نفهم كيف ظهر، ضمن الإطار الإسلامي، الكثير من المدارس الفكرية. في المدارس الفكرية السنية إشتهرت أربع، وهناك مدارس فكرية أخرى. لقد تواجدت آلاف المدارس الفكرية التي تعايشت ببساطة لانعدام سلطة دينية مركزية تقيدها، وقد ترك الأمر للأمة كي تتوصل إلى نوع من الإجماع.

ولذلك يلتقي التصور الإسلامي مع العلمانية كما أنه يلتقي مع الديمقراطية أيضاً - وذلك إذا عطينا بالعلمانية حرية العقل بدون قيود، وإذا فهمنا الديمقراطية بأنها تعني حكم الشعب. إن الأمر متعلق إلى حد بعيد بحرية العقل وحكم الشعب وغياب الشيوقراطية، أي السلطة الدينية. وباستثناء الطائفة الشيعية، على وجه الخصوص، التي يكمن في بنائها الداخلي عنصر ثيوقراطي، فقد قبلت أغلبية المسلمين الشورى مبدأ للحكم لكن الشيعة وحدهم اختاروا الرأي القائل بأن الحاكم معين من الله. وعلينا أن نسجل هنا بأن الإمام الخميني قد حول الشيعة من الشيوقراطية باتجاه الاعتراف بسلطة الأمة. لأنه قبل الإمام الخميني كان الشيعة ينتظرون قدوم المهدي، لذلك كانوا خارج التاريخ. وما فعله الخميني هو أنه قال لهم بأنه إلى حين قدوم الإمام فإن علينا أن ندير أعمالنا من خلال الاعتراف بسلطة الشعب. وهكذا فقد قرب الخميني الفكر الشيعي من الديمقراطية ومن السنة وذلك باعطاء الخيار للشعب.

نقطة أخرى تتعلق بحسن الترابي. إذا وضعنا جانباً الجانب السياسي وتمحورنا فيما قدمه من اجتهاد فإننا سنجد أنه مفكر ومجتهد. خذوا مثلاً

الفصل السادس

إجتهاده بالنسبة لمكانة المرأة أو الإجتهد المتعلق بغير المسلمين والذي يحكم الوضع القانوني لغير المسلمين في القانون السوداني الحاضر، الذي كتبه حسن الترابي. الترابي وحده من بين كل مفكري الإسلام، في الماضي والحاضر، هو الذي أعلن بأن المسلم والمسيحي متساويان في مسألة تقلدهم منصب القضاء. ويعني ذلك، أن المسيحي يمكن أن يكون قاضيا بنفس المدى الذي يمكن فيه للمسلم أن يكون قاضيا. إنه الوحيد الذي جاء بالإجتهد القائل بأن المسيحي يمكن أن يكون رئيسا لدولة ذات أغلبية مسلمة. إن ذلك جزء من الدستور في السودان. لم يقل بذلك أحد غيره.

بكر ولي نديايا: أعتقد أنها ستكون وصفة لقرون من التوتر وإساءة الفهم إذا وضعنا الإسلام وقدمناه كحضارة وكثقافة وقلنا بعدها بأنه عقبة أمام احترام وتطبيق حقوق الإنسان. لقد قدم الشيخ راشد الغنوشي برهانا جيدا على ذلك بقوله أننا نجد في القرآن الكثير من المؤشرات بأن العدل هو قيمة عليا. وأنا سأقول نفس الشيء من أجل دعم وجهة نظري بشأن الحقوق الأساسية للفرد. إننا نجد في القرآن قيما معلننة بطريقة قوية جدا فيما يتعلق بكرامة الإنسان، ليس المؤمن أو المسلم، بل الإنسان كإنسان، وسواء كان رجلا أم امرأة. نجد شيئا قويا جدا فيما يتعلق بالحرية الشخصية وبضمنها حرية الاعتقاد. القرآن يصر على حرية كل شخص بأن يؤمن أو لا يؤمن ليس فقط بالإسلام ولكن بالله. إننا نجد أيضا بيانات مشددة حول المسؤولية والمساواة والتسامح وهكذا.

بودي تقديم تصريح بسيط هنا، وربما يكون ذلك تبسيطيا: إن في القرآن أساسا كاملا لقيم دينية وقيم أخلاقية وقيم فلسفية رائعة. المشكلة هي أن ننظر ماذا فعلنا نحن المسلمون بهذه المنظومة الخاصة من القيم. نحن نعرف ما الذي فعلناه بها. لم يكن العالم الإسلامي مهد إصدار الـ «ماغنا كارتا» في القرن

أعتقد أنها ستكون وصفة لقرون من التوتر وإساءة الفهم إذا وضعنا الإسلام وقدمناه كحضارة وكثقافة وقلنا بعدها بأنه عقبة أمام احترام وتطبيق حقوق الإنسان.

بكر ولي نديايا

الإسلام والعدالة

الثالث عشر. ولم يكن العالم الإسلامي المكان الذي وضعت فيه أطروحة توماس بين عن حقوق الإنسان. ولم يكن العالم الإسلامي المكان الذي صدر فيه إعلان حقوق الإنسان والمواطن. لكن القرآن في الحقيقة أعطانا الأساس الأخلاقي ونحن فعلنا به أمرا مغايرا. لقد انحرفنا عنه. من وجهة نظر التاريخ والتنظيمات والمجتمع والسياسة ، لقد سرنا في اتجاه يكاد يكون مضادا تماما للإتجاه الموصوف لنا. أعتقد أن المشكلة الأساسية تكمن في هذا الموضع. قال الشيخ راشد الغنوشي أن الإسلام يضع في المقدمة قيما مثل العدل والمساواة ويقدم لنا أهدافا يتوجب علينا إنجازها. وهذه الأهداف هي في توافق تام مع ما يمكن تسميته فلسفة حقوق الإنسان. وبقولنا ذلك، جنبا إلى جنب مع تلك الرؤية، فإن هناك، على سبيل المثال، فقرات في القرآن تعتبر اليوم غير عادلة حين يتعلق الأمر بالمرأة. فهل يوافق الشيخ راشد الغنوشي على التماسي مع العقل بالطريقة التالية: بما أن الطريق قد أبينت لنا وبما أن العدل والمساواة هي من بين الأهداف التي نبغي الوصول إليها، ألا يجب علينا الآن إقرار المساواة بين الجنسين في تشريعاتنا ومؤسساتنا، ليس من أجل الإنتقاص من القرآن ولكن بالعكس من أجل السير مع روح النص القرآني بمزيد من الإخلاص؟

من خلال مشاركتي في الحوارات والمناقشات في منظمة العفو الدولية وبالتوازي مع مهنتي كمحام فقد أصبحت مشاركا في قضية عالمية مبادئ حقوق الإنسان وتطبيقها في سياقات ثقافية مختلفة. وعلى سبيل المثال فإن إحدى القضايا الكبيرة التي واجهتنا هي التوافق بين معارضة عقوبة الإعدام والإسلام. إن الإسلام هو دين ٩٠٪ من السنغاليين وقد كانت النتيجة مفاجئة. فقد بدا أن معارضة عقوبة الإعدام لا تتفق مع أحكام الإسلام، ولكن مع ذلك فإن الزعماء الدينيين عبروا عن المعارضة وبرروها بطرق مختلفة. بالنسبة للبعض، إذا ما تدخلت لصالح شخص محكوم بالإعدام فإن ذلك عمل رحيم وإذا أنقذت نفسا فذلك مثل إنقاذ الإنسانية جمعاء.

وقدم البعض الإدعاء بأن الظروف الواجب استيفاؤها من أجل فرض العقوبة هي شروط بدرجة من الشدة بحيث لا يمكن القول أنه يجب تشجيع هذه العقوبة. إذا كان الأمر خلاف ذلك فلماذا، على سبيل المثال، هو من الضروري

الفصل السادس

وجود أربعة شهود على الزنا من أجل إثبات وقوعه.؟ إن وجود شاهدين يجعل حقيقة الزنا غير قابلة للشك. ألا يجب علينا أن نفهم من ذلك أن عقوبة الإعدام في هذا السياق هي عقوبة رمزية صممت من أجل التأكيد على خطورة فعل الزنا وذلك لصالح الأسرة التي هي أساس المجتمع الإنساني؟

لقد قال لنا بعض الزعماء الدينيين بأن الله قد قال بأن الحياة يجب ألا تسلب من الناس إلا إذا كان ذلك لسبب صحيح وعلى أساس اليقين الذي لا يعتره وجه من الشك. ومهما حاولنا التوصل إلى الحقيقة اليقينية في حالات عقوبة الإعدام فلن نبلغها.

لقد قال مسلمون آخرون أنهم من أنصار دولة إسلامية في السنغال وأنهم يريدون تطبيق قوانين الشريعة حرفياً. وقالوا أن من الضروري، قبل كل شيء، وجود مجتمع إسلامي تماماً في المكان قبل إنزال العقوبات المقررة في النص الإسلامي. إن توزيع موارد البلاد يجب أن يكون بالشكل الذي يهيء الفرص لكل فرد بأن يعيش بطريقة كريمة. من الممكن توفير العدل فقط في تلك الظروف المثالية. لكن مثل هذا المجتمع غير قائم اليوم في أي مكان. هذا هو أحد جوانب النقاش الذي خضناه عن البحث عن إمكانية العيش كمسلمين سنغاليين على أساس مبادئ حقوق الإنسان.

هبة رموف عزت: إن لدينا مشكلة في دولنا الإسلامية وهي أنه في وجه الاستبداد والتسلط فإننا لا نتوصل إلى إجماع بين المدارس الفكرية المختلفة حتى داخل نفس الحكومة الإسلامية أو داخل نفس المجتمع الإسلامي.

وعلى سبيل المثال فليس علينا أن نبدأ من الصفر الإجتهد الخاص بنا حول غير المسلمين والنساء في المجتمع الإسلامي. فهناك اجتهادات بالفعل ولكن المشكلة هي من يقبل بهذا الإجتهد وبالمجتهدين كأفراد لهم شرعية بينما الدولة تحاول احتكار الحكم ولديها مؤسساتها التي تدعي أنها السلطة العليا بشأن أي تفسير للشريعة الإسلامية؟ إنها إشكالية الحرية والعدل أيضاً.

لدينا، على سبيل المثال، المستشار طارق البشري في مصر، وقد كتب اجتهاداً ممتازاً عن القضاة من غير المسلمين في الدولة الإسلامية. وهو يذهب إلى أنه في نظام إسلامي يجب ألا نحكم بالطريقة الفردية، ففي المجتمع

الإسلام والعدالة

الحديث من المتوقع بحكم تعقد القضايا أن يتم مناقشة كل قضية من قبل هيئة قضاة، ففي المجتمع الإسلامي في المستقبل يجب أن يكون هناك ثلاثة أو أربعة قضاة لكل قضية لأن القضايا معقدة جدا ومن الضروري أن يؤخذ بعين الاعتبار الجوانب الأنثروبولوجية والنفسية والقانونية والشرعية في كل قضية، وبهذا يلزم وجود شكل من أشكال الحكم القضائي الجماعي. ولن يكون هناك في هذا الصدد مشكلة في أي بقعة للأمة الإسلامية لأنه لم تبرز أبدا إشكالية وجود قاض واحد غير مسلم للنظر في قضية يجب فيها تطبيق الشريعة الإسلامية.

لدينا إذن إجتهدات، ولدينا هؤلاء الأشخاص الرائعون الذين يعملون في الإجتهد في هذه القضايا منذ سنين، ولكن من يقبل بأرائهم ويعطيها الشرعية؟ من في مصر مثلاً سيقبل رأي الشيخ حسن الترابي، بغض النظر عن نظراته السياسية، ومن سيقبل آراءه بشأن المرأة وحقوقها في تولي القضاء؟ من سيأخذ بهذه الفتوى الممتازة لحسن الترابي؟ لا أحد لديه سعة النظر كي يقول نحن نقبل اجتهداه هذا كمفكر مسلم وإن كنا لا نتفق سياسياً معه في مواقف وممارسات أخرى كزعيم سوداني. الخلاصة أن الموضوع ليس نقصاً في الإجتهد.

عبد الله النعيم: إن التحدث عن مساواة المرأة أو عن مساواة غير المسلمين أو الحديث عن هذه الفكرة الجديدة القائلة باستثناء منطق من الشريعة عديم المعنى تماماً، إلا إذا تحدثت أصول الفقه، أي حتى تقوم بصياغة جديدة لأصول الفقه، حيث تستمد مبادئ الشريعة من مصادر في القرآن والحديث. وحتى يتم إعادة صياغة أصول الفقه بحيث تعلن المساواة للمرأة أو المساواة لغير المسلمين لا يمكنك القول بأن الشريعة توفر مثل هذه المبادئ.

إن ما سبق قوله عن طارق البشري بأنه يقول بعدم وجود ما يمنع جلوس قاض مسيحي كعضو في هيئة قضاة، وما شابه ذلك، فإن هذه هي طموحات أو نوايا طيبة، في أحسن الأحوال. إن البشري والترابي بكونهما محاميين بارزين يعرفان أن من غير الممكن تحقيق إصلاح في الشريعة بدون إعادة صياغة أصول الفقه، أي الطريقة التي يتم بها اشتقاق مبادئ الشريعة من المصدر. والآن إذا كان الترابي بعد ٤٠ عاماً من الممارسة الفكرية والحياة العامة قد طور في أية لحظة وجهة نظر مختلفة عن أصول الفقه، والتي بواسطتها استطاع أن يبرهن

الفصل السادس

على أن لموقفه بشأن مساواة غير المسلمين والنساء، ذلك الموقف الذي يدافع عنه ويتعرض للنقد بسببه، أساس في الشريعة والفقه، فأنني حينها سأتعامل مع ادعائه بجدية. وإلى أن يفعل ذلك فأنني سأقول بأن مثل هذا الإدعاء هو تضليل فظ.

هبة رموف عزت: لقد تطرق د. عبد الله النعيم إلى قضيتين: الاجتهاد وتغيير أصول الفقه. والاجتهاد هو استعمال القواعد المنهجية للتعامل مع النص بطريقة مختلفة أو التوصل إلى فتوى جديدة أو رأي أو تفسير إسلامي مختلف. أما تغيير المنهج نفسه فهذه قضية مختلفة.

بالنسبة للاجتهاد والعودة للأصول فهذا يتم الآن، وسأضرب مثالا متواضعا شخصا، وليس لأنني أود الحديث عن نفسي، ولكن لأنني مجرد امرأة مسلمة عادية تلقت تعليما علمانيا. عندما كنت أعد رسالة الماجستير اخترت أن يكون الموضوع «الدور السياسي للمرأة في الرؤية الإسلامية»، ووجدت أن علي أن أدرس أصول الفقه. لم يخبرني أحد من قبل عن وجود مثل هذا العلم. وبدأت القراءة، وبالرغم من كوني مسلمة ملتزمة سبق لها قراءة كتب الفقه فأنني لم أقرأ أبدا في أصول الفقه أو أصول التفسير، فهذه المجالات ليست موضع اهتمام الناس العاديين. وبدأت أدرس على يد أستاذ في جامعة الأزهر ذهبت إليه بمبادرة مني، وبدأت أقرأ عن النصوص المتعارضة في القرآن والسنة (التعارض وال ترجيح)، وقرأت البخاري كاملا بشرح ابن حجر، وتابعت الجدل حول الخلافة في الدولة الإسلامية وغيرها من قضايا الفكر الإسلامي.

وكتبت رسالة الماجستير وتمت مناقشتها، وكان أحد الأساتذة في هيئة المناقشة أستاذا في أصول الفقه والشريعة من جامعة أسيوط ولم يعارض جوهريا ما ذهبت إليه في الرسالة لأنني استخدمت الأدوات الشرعية بالرغم من أنني في بعض القضايا توصلت لنتائج مختلفة تماما، بل وتخالف ما ذهب إليه جمهور

الإسلام والعدالة

الفقهاء.

إنني أحاول دائما التوصل إلى النتائج دون أن أتجاهل منهجية أصول الفقه، لأنك إذا أردت أن تفعل ذلك وتنقد أساس المنهج فأنني أتمنى لك حظا جيدا، فهذه مهمة للقرنين القادمين، لكن لا نتوقع أن يتغير أي شيء الآن، أما إذا استخدمت ذات المنهج ثم قلت للناس، أنظروا، لقد استعملت ذات القواعد، وهي قواعد ليست خرافية أو سرية أو محرمة على الباحثين، وإنما هي مجرد أدوات بسيطة لفهم النص الشرعي، بل ويمكن استخدامها لفهم أي نص، عندئذ يكون لديك فرصة أن يتم قبول اجتهادك، أما إذا أردت تغيير قواعد الفهم فستواجه باعتراضات.

من الجيد كتابة كتاب أو الجلوس في مثل هذه اللقاءات ومناقشة هذه الأمور. لكن السؤال الحقيقي هو إلى أي حد ستنجح في النهوض بالمجتمع الإسلامي، أو إحداث التقدم؟ أما إذا بدأنا بمعارضة كل شيء فلا أعتقد أن هذا سيجعلنا نسير بوصة واحدة إلى الأمام. بينما إذا بدأت من هنا واستعملت هذه القواعد المنهجية وأعلنت: «لقد استخدمتها وتوصلت إلى نتائج مختلفة، هل تتكلمون بالمجيب ومناقشتي؟»، أعتقد أن ذلك سيحدث تغييرا حقيقيا. إن لدينا هيئات لها سلطة. فليس هناك فوضى في ساحة العلوم الإسلامية. نعم نحن نؤمن بأهمية وجود مؤسسات تنظم المعرفة وترتبط بالدولة، ونؤمن بمرجعية العلماء وضبط الاجتهاد، ولكن شريطة أن تكون هذه الترتيبات عادلة. إن لدينا الأزهر وجامعات إسلامية مختلفة، ولدينا خريجوها وهم يتمتعون بكفاءة ومصداقية، وعندما يخاطبون الجماهير يقول الناس: «أنظروا، هذا أزهرى وهو بالتأكيد واسع المعرفة بالدين». هؤلاء هم الذين أتوجه إليهم لدفع الاجتهاد المنضبط للأمام. ولا أرى جدوى في تجاهلهم والذهاب للناس والقول بأن لدي اجتهاد وأطلب منهم أن يصغوا لي.

إنني عندما قدمت اجتهادي لم يعترض عليه المناقشون إجمالا

الفصل السادس

في نتائج بحثي، أما ما هو تأثير ما توصلت إليه على عموم الناس فتلك قضية أخرى هي: كيف تصل إلى الناس، ولكنني والحمد لله لم أكتب شيئاً يمكن طرحه جانباً من أي مسلم أو إسلامي أو عالم.

وسأعطي مثالا آخر: ذهبنا لمخاطبة الشيخ يوسف القرضاوي وهو من أكثر المفكرين والعلماء احتراماً في مصر، ويعتبره البعض من أبرز المجتهدين في عصرنا، فلديه الكفاءة والمصداقية. وخاطبناه في مشكلة هي أن الرجال في مصر كثيراً

ما يطلقون زوجاتهم بشكل متكرر ويسبئون استخدام هذا الحق الذي كفلته الشريعة، وهي مشكلة يومية وتؤدي إلى مشاكل أخرى كثيرة، فلماذا لا تصدر فتوى من هذا العالم المحترم تشترط الإشهاد على الطلاق لأن الرجل والمرأة لا يتزوجان في الشريعة الإسلامية دون شهود، فلماذا لا يكون هناك شهود عند إنهاء هذا العقد؟ وفكر الشيخ في تلك القضية وقال أن هذا غير لازم عند جمهور العلماء، فواصلنا تقديم الأمثلة على اعتداء بعض الرجال على حقوق زوجاتهم ، فقال أخيراً أنه لو عرضت عليه حالات تستدعي المصلحة الشرعية فيها أن يكون الطلاق أمام القاضي أو بحضور شهود فإن هذا سيكون محل اعتبار لديه. وهذا مثال في كيفية نقل الصورة للمجتهد والسعي لتحقيق التغيير على أرضية الشرع.

إنني مهتمه فعلاً بتقدم الأمة الإسلامية ... وأعتقد أن الطريق الوحيد لتحقيق ذلك هو باحترام ما هو قائم والتغيير من الداخل.

هبة رموف عزت

إنني مهتمه فعلاً بتقدم الأمة الإسلامية، ولا يعني بالضرورة أن يتوافق هذا مع المعايير الدولية، بل أن يتوافق مع ما أراه العدل والإنصاف، وأعتقد أن الطريق الوحيد لتحقيق ذلك هو باحترام ما هو قائم والتغيير من الداخل على ذات الأرضية.

الإسلام والعدالة

عبد الله النعيم: اعتقد أن هذا هو لب المسألة في الخطاب الإسلامي. دعونا نكون واضحين في بعض الحقائق: (١) تم تدوين القرآن بعد عدة سنوات من وفاة الرسول، وذلك في عهد عثمان؛ (٢) تم تدوين الحديث بعد مئتين أو ثلاثمئة سنة على وفاة الرسول، إذن فالحديث، كل السنة، كانت تاريخاً شفوياً

مدة مئتين أو ثلاثمئة سنة قبل تدوينها؛ (٣) إن الأئمة المؤسسين للفقہ الإسلامي وخاصة الشافعي قاموا بعملهم بعد ١٥٠ إلى ٢٥٠ عاماً على وفاة الرسول. بكلمات أخرى لقد عاش المسلمون كمجتمع إسلامي وفي مجتمع مثالي مدة ١٥٠ سنة، بدون أن

موقفنا هو أننا بحاجة إلى تبديل النموذج لأن المقاربة بالمفروق لن تأخذنا أبداً إلى المكان الذي نحتاج أن نصل إليه.

عبد الله النعيم

يعرفوا أو يستعملوا في أي مكان اصطلاح أصول الفقه. الاصطلاح «شريعة» لم يكن أبداً معروفاً أو مستعملاً في القرن الأول الإسلامي. لقد كان من وضع القرن الثاني الإسلامي.

إنني أكن فائق الاحترام لنقطة السيدة هبة رءوف لأن موضوع الخلاف هو مسألة تكتيكية أو استراتيجية: هل تنشُد التغيير التراكمي والتدريجي أم أنك تنشُد تبديل النموذج؟ موقفنا هو أننا بحاجة إلى تبديل النموذج لأن المقاربة بالمفروق لن تأخذنا أبداً إلى المكان الذي نحتاج أن نصل إليه. إن الاجتهاد ضمن أصول الفقه يكون محدوداً في نتائجه. أصول الفقه هو علم من صنع الإنسان، إنه ليس إلهياً. أصول الفقه ليس القرآن وليس السنة. لقد عاشت ستة أجيال من المسلمين حياة مثالية، كما نفهمها، وذلك بدون مجرد تصور أصول الفقه. الشافعي كان الثالث من بين الأئمة الأربعة للمدارس الباقية، وهو الذي أسس أصول الفقه. المدرستان الحنفية والمالكية أنجزتا أعمالهما التأسيسية قبل رسالة الشافعي التي أرست هذه المبادئ، أي أنهما تطورتا بدونها. إن أصول الفقه هي تطور لاحق من صنع الإنسان. لماذا يجب أن نجلها ونكون مكبوحين بها إلى هذا المدى الكبير، خاصة وأن الاجتهاد في حدود أصول الفقه لن تعطي أبداً المساواة للمرأة، ولن تعطي أبداً المساواة لغير المسلمين؟ إذا وجد أي طريق، باستعمال أصول الفقه والاجتهاد، تمكن غير المؤمن والملحد والروحاني

الفصل السادس

في السودان من أن يكونوا مواطنين متساوين في الدولة الإسلامية ويتمتعون بنفس الحقوق مثل الإنسان المسلم فإني سأتحلى عن دعوتي إلى تبديل النموذج.

هبة رموف عزت: د. عبد الله النعيم وأنا حقا مختلفان، نحن نقف على نفس الأرضية الإسلامية الواسعة نتناظر. لكن المشكلة أنك حين تتحدث عن حقوق الإنسان فإنك تتوقع في مثل هذا اللقاء أن نركز على الإجراءات وكيفية تطبيق الضمانات والمعايير، لكننا في عالمنا الإسلامي حين نتحدث عن حقوق الإنسان فإننا نجد أنفسنا في وسط جدل محتدم حول العلمانية ودور الدين ودور النساء والعلاقة بين المجال الخاص والمجال العام، وتجد نفسك منخرطاً في خطاب فلسفي معقد وحوارات طويلة المدى، ولا أعتقد أن الجدل سيحسم هكذا ببساطة أو بحل وسط في القريب العاجل، وإن كان هذا لا يعني عدم فتح نقاش حول القضايا ولكن علينا أن ندرك أنها عملية طويلة وأن هناك مشاكل حقيقية يجب أن نبحثها معاً ونتناقش فيها.

هاني مجلي: بودي فقط أن أقدم ملاحظات مختصرة عن النقاش بين السيدة هبة رموف ود. عبد الله النعيم عن تبديل النموذج والتغيير التراكمي. بصراحة فإني كناشط في حقوق الإنسان أدم كلا منهما. وأصلاً النقاش! ولكنني أعتقد أن المشكلة الحقيقية هي، هل يستطيع أي منكما عمل ذلك بأمان؟

الملحق ١ الحق في محاكمه عادلة في سياق دولي

ورقة عمل أعدها تشالوكا بياني

إن المعايير هي أمر أساسي من أجل الإدارة الصحيحة للعدل في أي نظام قانوني وأعتقد أن للمعايير أيضا مكانا بارزا فيما يتعلق بحماية حقوق الإنسان عموما. إن المعايير مهمة من أجل حماية حقوق الأفراد، وبصفة خاصة الحماية من الحرمان من الحرية التي هي إحدى الحقوق الأساسية.

إن علينا أن نضع المعايير في سياق أوسع، فمع أن اهتمامنا يتمحور في المعايير المتعلقة بالمحاكمة العادلة، إلا أننا من وجهة نظر حقوق الإنسان يمكن أن نلاحظ أن المعايير يجري تثبيتها وإكمالها بواسطة معايير أخرى، مثل المعايير التي تضمن المساواة بشكل عام وعدم التمييز.

الفارق الأول الذي أود الإشارة إليه في مجال المعايير، هو الفرق بين الحق في سماع عادل والحق في محاكمة عادلة. جميع البنود المتعلقة بالمعايير تصرح عن غايتها بوجوب استحقاق الفرد للمساواة، ولسماع غير منحاز عند الفصل في الإلتزامات المدنية أو النظر في التهم الجنائية، ويتم رؤية ذلك في سياق المادة ١٠ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وكما تم تفصيله في المادة ١٥ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والمادة ٧ من الميثاق الأفريقي والمادة ٨ من المعاهدة الأميركية لحقوق الإنسان والمادة ٦ من المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان. ومن الجدير بالملاحظة أن المعايير ذات طابع مماثل جوهريا، وربما يكون هناك درجات من الاختلاف لكنها ليست جوهرية.

إن الحق في سماع عادل يضمن في المكان الأول الوصول الى المحكمة، لكن هذا الحق أوسع أيضا من هذا التحديد. إنه يشمل كلا من الحكم في التهم الجنائية وبنفس الدرجة إقرار المسؤوليات المدنية تحت القانون المحلي عموما. لكن جوهر الأمر يكمن في أن الجوانب الأوسع لحق السماع المنصف

الإسلام والعدالة

تمكن أجهزة المعاهدات الدولية من الحسم في المسائل المتعلقة بكل من أصول المحاكمات المتبعة وكذلك في ما إذا كانت المحاكمة ككل أو الإجراءات ككل منصفة. وأعتقد أننا نجد هذا التمييز في سياق المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان ونجده كذلك في تفسير لجنة حقوق الإنسان للقانون. وهناك حالات معينة رأت فيها اللجنة أن المحاكمة ككل أو عملية السماع ككل لم تكن حرة وعادلة. وهناك حالات أخرى تم فيها أخذ بعض عناصر المحاكمة العادلة بالحسبان لتقرير عدالة المحاكمة ككل.

لقد اعتمدت المحاكم الدولية وجهة نظر تقول بأن الكلمات «تهمة جنائية» هي ذات طابع مستقل ولا تعتمد على نصوص المواثيق الدولية المختلفة، ولا تعتمد على تصنيف القانون المحلي لعمل معين بأنه جنائي. ويتعبير آخر، فإن ما ينطبق في هذه الحالة هو مقياس ذو ثلاثة جوانب. الأول، أنه إذا كان التصنيف جنائياً فمن الواضح أن الهيئات الدولية ستعتبر أن الإجراءات ستكون ذات طبيعة جنائية وأن المعايير تنطبق هنا. الثاني، إذا كان التصنيف ليس جنائياً، ولكن مع ذلك، إذا كشفت طبيعة الإجراءات أن هناك إما قسوة أو درجة من العقاب ذات صفة جنائية، أو أن النتيجة النهائية هي الحرمان من الحرية، فمن المحتمل عندها أن تقوم الهيئات الدولية بتطبيق التصنيف الجنائي على الإجراءات. في هذا السياق، تم تطبيق مفهوم التهم الجنائية على إجراءات تأديبية ذات صفة عسكرية وإجراءات تأديبية تتعلق بمؤسسات السجون، وبالطبع فإن من الممكن تطبيقها على الإجراءات التأديبية التي يحتكم إليها في سياق الشريعة، في كثير من القضايا.

إذا تطرقنا إلى إعلان حقوق الإنسان والإسلام الذي تم تبنيه في القاهرة سنة ١٩٩٠ فإننا نجد بندين في المادة ١٩ من الإعلان المذكور. ينص أحدهما على أنه لا يجب أن تكون هناك جريمة أو عقاب عدا ما تنص عليه الشريعة. أما الآخر، فيعلن أن الحقوق الواردة في الإعلان خاضعة للشريعة، باعتبارها مصدر المرجعية الوحيد. إن ذلك لا يخلق بتاتا أية صعوبات بالنسبة لتطبيق التهم الجنائية، لأن مصدر الجريمة ليس مهماً، بصورة أساسية، من وجهة نظر المعايير الدولية. المهم هو ما إذا كانت طبيعة الجريمة من النوع الذي يستدعي إجراءات جنائية. هذه هي النقطة التي يسري منها كل شيء آخر.

الملحق ١

إن نقطة البداية هي ضمانات الحد الأدنى التي يتضمنها العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. لكن النقطة التي أريد إعلاتها فيما يتعلق بضمانات الحد الأدنى هي أن هذه الضمانات تعيد وتؤكد مبدأ «المساواة بين الأذرع» في القانون الدولي. يعني ذلك وجوب وجود مساواة بين الدولة والشخص المتهم وأن تكون الوسائل المتاحة لكل منهما ذات قيمة متساوية تقريباً. إن لهذا الأمر بعض الأهمية بالنسبة لمفهوم المحاكمة العادلة، لأنه بدون المساواة بين الأذرع ومع الإنتباه إلى أن الدولة تتمتع باحتكار العنف وتملك كذلك وسائل أخرى إزاء مواطنيها والأشخاص عامة، فإن عدم مراعاة الحد الأدنى من الضمانات يتنافى مع طبيعة المحاكمة العادلة. ويشمل ذلك افتراض البراءة، وحق الشخص في محام يختاره بنفسه والوقت الكافي للتحضير وكذلك لائحة اتهام بلغة يفهمها الشخص.

إن افتراض البراءة - أي افتراض كون الشخص بريئاً ما لم يقرم الدليل الكافي على الجرم المسند إليه - هو مفهوم موجود في كل الوثائق المطبقة عالمياً أو عموماً وكذلك في الوثائق الإقليمية. وهذا المفهوم مهم بالنسبة لنا لأنه يعكس، حتى داخل نظام القانون الدولي، مستوى معيناً من الاختلاف بين نظام القانون العام القائم على العرف والسوابق ونظام القانون المدني، لأنه يفترض تحت نظام القانون العام أن الشخص بريء حتى يثبت أنه مذنب. وذات الشيء قد ينطبق في نظام القانون المدني لكن الصفات المميزة تختلف. في نظام القانون العام يقع عبء البرهان على الإدعاء العام، أما في نظام القانون المدني فإن عملية التحقيق ليست مماثلة تماماً. وقد نظرت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في الموضوع، كما أن فقه القانون الموجود لا يحل مشكلة ما إذا كان افتراض البراءة يستوفى فعلياً في القضايا التي تنبثق من نظام القانون العام أو من نظام القانون المدني. ومن المهم ملاحظة أن المحكمة رأت أن ما يهم حقاً هو العملية التي يتم بها احترام مبدأ افتراض البراءة، في محاولة للتوفيق بين الآراء المختلفة القائمة.

هذا مهم أيضاً في سياق الإسلام، فعندما نرجع إلى إعلان القاهرة نجده يؤكد في الفقرة (هـ) من المادة ١٩ أن المتهم بريء حتى يثبت أنه مذنب في محاكمة عادلة يعطى فيها كل ضمانات الدفاع. وإلى المدى الذي يعكس به

الإسلام والعدالة

الإعلان المعايير الدولية يتضح أن هناك درجة من التماثل. وقد تكمن العقبة الأساسية في ما إذا كان إعلان القاهرة ذاته يعكس عناصر التقاليد والقانون الإسلامي.

المشكلة الأساسية في السعي من أجل تطبيق حقوق الإنسان الخاصة بالمحاكمة العادلة هي مشكلة العدالة الجنائية، وهي أساسا مشكلة تطبيق معايير حقوق الإنسان على أنظمة مختلفة للعدالة الجنائية. وضمن هذه المقولة، يمكن التأكيد على بعض العناصر. ففي مسألة التنوع تم الاعتراف بأن التباين بحد ذاته لا يمثل في الحقيقة مقياسا معياريا لتطبيق المعايير الدولية. أما النقطة الثانية التي يجب ملاحظتها فهي أنه على الرغم من احتمال وجود تباين بين أنظمة العدالة الجنائية إلا أن المعايير الواجب تطبيقها هي متماثلة أساسا. من وجهة نظر القانون الدولي، فإن النقطة الأساسية هي ما إذا كان ما يتم عمله على المستوى المحلي، وبغض النظر عن طبيعة النظام القانوني المحلي، يتمشى مع المعايير الدولية، هل هو يستوفي تطبيق المعايير الدولية بخصوص الحق في السماع العادل والحق في المحاكمة العادلة؟

العامل المرتبط بذلك داخل نظام التطبيق، هو درجة الإستقلال المرافقة للقانون الجنائي عموما داخل الدول. وأعتقد أن ذلك يجعل مهمتنا في هذا التمرين أكثر تبريرا بمعنى أنه ما زالت هناك طبقة يجب على معايير حقوق الإنسان تخللها في سياق تطبيقها على النظام القانوني المحلي.

يعتبر تطبيق القانون الجنائي مسألة تتعلق بالسياسة المحلية العامة. وتقاوم الدول تطبيق المعايير على أساس أن هناك عنصرا يتعلق بسيادة سلطة الدولة في تطبيق القانون الجنائي. إنها علاقة السلطة بين الدولة والأشخاص داخل أراضي الدولة، ويمثل ذلك نقطة تطبيق سلطة الدولة على الأشخاص الواقعين تحت سيطرتها، وهناك درجة من المقاومة في هذا الشأن. لكن هناك أيضا مدى تنعكس فيه المعايير كمسألة تتعلق بممارسة الدولة. وهناك القليل من الأنظمة القانونية التي لا تتضمن، على سبيل المثال، فكرة افتراض البراءة، أو التي لا تسمح بحق الحصول على محام كجزء من الدفاع. وهكذا، فمن الواضح أن هناك مجالا من المعايير منعكسا في ممارسة الدولة يجب الإستفادة منه عند النظر في كيفية تمكن المعايير من تخلل النظام القانون الجنائي. ومع ذلك، فإن

الملحق ١

المشكلة التي تظل قائمة في ذهني هي الفشل في تطبيق المعايير في صميم القانون المحلي. وأعتقد أن هذا شيء هام يجب النضال من أجله.

ومن ثم، فهناك المشكلة الخاصة التي تتمثل في مسؤولية الدولة، وأنا أستخدم مسؤولية الدولة بالمعنى الواسع جدا. من ناحية أولى، تتطلب وثائق حقوق الإنسان أن إقرار تشريعات لنقل المعايير الدولية إلى القانون المحلي هو من مسؤولية الدولة. ولكن من ناحية أخرى، هناك مسألة التزام الدول. فعلى المستوى الدولي وبشكل قانوني جدا، النقطة الرئيسية هي أن عدم الوفاء بالالتزامات الدولية يطرح مسألة مسؤولية الدولة ومسألة أهلية التزامها، لأن حالات محددة قد تشكل خرقا لالتزامات دولية محددة. وبالنسبة للدول فإن الحافز يجب أن يكون هنا إبراز تطبيق المعايير الدولية في القانون المحلي كجزء من إدارة العدل على أنه يضاعف من ثقة الأشخاص بنظام العدل الجنائي، وأنه على الرغم من كون نظام العدل الجنائي محتكرا من قبل الدولة فهو على الأقل يبدو عادلا في إدارة العدل.

وأخيرا، هناك ممارسة المحاكم الدولية. من الواضح، دون الغوص في التفاصيل، أن قوانين المحاكم الدولية المتعلقة بقضية رواندا ويوغوسلافيا وكذلك المحكمة الجنائية الدولية المقترحة تعتمد كثيرا على المعايير المتضمنة في العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية من ناحية عدالة المحاكمات الدولية، وفي الحقيقة فأنني أتذكر تعليق أحد أفراد هيئة الإدعاء بأنهم يودون على الأقل أن تكون الطرق المستخدمة لتقديم شخص إلى المحاكمة بمثابة نموذج لنظم القانون المحلية. فالممارسة الناتجة عن تلك المحاكمة مهمة جدا من حيث التجربة والدروس وتطبيقات المعايير الدولية عموما.

الملحق ٢ الإجماع على الحد الأدنى من الضمانات لحقوق الإنسان كأساس للمجتمع السياسي

ورقة عمل أعدها د. عبد الوهاب الأفندي

تنامي الوعي بانتهاكات حقوق الإنسان في الشرق الأوسط خلال السنوات الأخيرة بصورة مفاجئة، وهي حقيقة كان يمكن النظر إليها بشعور من الرضا فيما لو تُرجمت تلك المعرفة إلى فعل. ولسوء الحظ، ليس الحال كذلك لأسباب تقع في صميم الإهتمامات التي دفعت إلى عقد هذه الحلقة حول حقوق الإنسان، وسوف نناقش هذه الأسباب أدناه. ولكن من المهم أن نلاحظ هنا أن وقوع الانتهاكات الفاضحة لحقوق الإنسان والوعي بها لا يسيران عادة يدا بيد. كانت الانتهاكات في هذه المنطقة سائدة طوال فترة أطول بكثير من معرفتنا واهتمامنا بها، بكلمة أخرى، أطول من معرفة واهتمام أولئك الذين ليسوا هم بالضحايا المباشرين لتلك الانتهاكات، أو أولئك الذين كانوا قادرين على وراغبين في فعل شيء ما بشأنها.

لذا، فمن المهم النظر إلى الجذور التي تنبع منها تلك الانتهاكات قبل مناقشة كيفية معالجتها. ، وبهذا الصدد، يمكن للمرء النظر إلى أربعة مصادر رئيسية نبعت منها انتهاكات حقوق الإنسان، وتم بواسطتها تثبيت الأنظمة المنتهكة وإضفاء الشرعية عليها. يمكن مصادفة أول تلك المصادر في الطرق التقليدية السائدة في المنطقة منذ غابر العصور والتي تسببت في انتهاكات متواصلة ومنتظمة لحقوق الإنسان. ثانيا، حلت فترة الإستعمار ومحاولات القوى الغربية الرئيسية السيطرة على المنطقة، وقد أدى هذا إلى بروز نمط محدد من الانتهاك. ثالثا، جاء نظام ما بعد الإستعمار الذي يتسم بمزيج من التقليدية والليبرالية أدى إلى تطوير أنماط خاصة به من الانتهاك. رابعا وأخيرا، جاءت المجموعات القومية والراдикаلية الحريضة على إصلاح نظام ما بعد الإستعمار، مرتكبة آخر وأكثر أنماط الانتهاك فظاعة.

من الإستبداد التقليدي إلى الإستبداد الحديث

الإسلام والعدالة

عرف الشرق الأوسط تاريخاً طويلاً من وجود الدولة والتطور الاجتماعي وما كان ذلك ليفشل في التأثير في حاضره. بينما لعب الإسلام والدين عموماً دوراً هاماً في الحياة العامة، كما أنه يستمر في لعب ذلك الدور، فإن النظر إلى الماضي من منظور الدين فقط هو تبسيط للأمور. توجد في بلدان مثل مصر والعراق تقاليد حياة مبنية على مركزية الدولة ترجع إلى آلاف السنين وهي تستمر في التأثير على السلوك العام بطرق يمكن التنبؤ بها. وبالمثل، لا تزال الإلتماءات القبلية والعرقية والسلطة الأبوية والتضامن العشائري وطيدة في المنطقة بالرغم من الإسلام والعصرية.

مثل الإسلام، بمعنى ما، ثورة ضد بعض الإلتهاكات التي أباحها المجتمع. وفي ظل الإسلام تمت مكافحة وعلاج إلهتهاكات مثل وأد البنات وإنكار حقوق النساء والعبيد والأقلية. وحل نظام لفض النزاعات محل الطرق التقليدية في حل الخصومات القبلية، كما وضع إطار قانوني كبديل لقانون القوة.

لكن من المسلم به عموماً أن العصر الذهبي الذي حكمت فيه المثل الإسلامية كان قصير الأجل، إذ أنه بالكاد دام مدة أربعة عقود في التاريخ المبكر للإسلام. وسرعان ما أعيد شكل من الإستبداد، بينما بدأت الروابط القبلية تحل محل الأخوة الدينية كأساس للإرتباط والتضامن. وقد أهمل القانون كمحكم في شؤون السلطة، وأملت القوة المجردة بوجه عام لمن تكون الغلبة، ومع ذلك فقد ساد أثر احترام القانون، إلى حد ما، مما ميز الدول الإسلامية نوعياً عن الأنظمة الإستبدادية التي كانت القاعدة في تلك المرحلة من التاريخ البشري.

كانت الإمبراطورية العثمانية والسلطنات المختلفة التي رافقت العالم الإسلامي حتى مطلع العصر الحديث من حيث الجوهر ديكتاتوريات عسكرية أقامت شرعيتها على البراعة العسكرية المتفوقة. لم يكن الخلاف من الأمور التي يسمح بها كما أن معارضة السلطة كانت تقمع بقسوة. وبينما أتى المد التاريخي على تلك الحكومات الإستبدادية التقليدية إلا أن التقاليد التي خلفتها لم تختف تماماً، ولا ينطبق هذا القول فقط على بقايا الأنظمة القديمة، مثل النظم الملكية في الخليج والمغرب والأردن، أو النظام التقليدي المتسلط الذي

الملحق ٢

أعيد إلى السلطة في إيران، إذ تعتمد الأنظمة «العصرية»، وحتى «الثورية»، اعتمادا كبيرا على الأساليب والروابط التقليدية. أظهر النظام الماركسي في اليمن الجنوبي السابق والنظامان البعثيان في سورية والعراق في مناسبات عديدة إعتمادها المطلق على التضامن العشائري والطائفي أو القبلي لدعم حكمها. وهكذا، فلا تزال التقاليد، بأشكالها القديمة والحديثة، دعامة رئيسية للأنظمة مما يحتم وجود صور من الإنتهاك للحقوق.

جاءت الحداثة إلى هذا الجزء من العالم أولا تحت قناع الإستعمار. كانت السلطات الإستعمارية بطبيعتها مستبدة فاستخدمت كثيرا من الإجراءات القمعية المصحوبة، بالضرورة، بالإنتهاكات الصارخة. وبينما اختفى الإستعمار بحد ذاته الآن إلا أن تركته تستمر في تسبب الإنتهاكات. خلفت المحاولات الفاشلة لتغيير بنية شمال أفريقيا سكانيا وثقافيا، إضافة إلى المحاولات الأكثر نجاحا في فلسطين، وراءها تركة من النزاعات التي هي مصدر رئيسي للإنتهاك. إن الدول التي أنشأت بصورة مصطنعة في مناطق مثل السودان ولبنان والعراق هي أيضا تركة تستمر في خلق النزاع والإنتهاكات. ومما هو أكثر صلة بالموضوع، فإن محاولات القوى الرئيسية المحافظة على التركة الإستعمارية والإبقاء على مصالحها في المنطقة هي الآن المصدر الرئيسي لترسيخ نطاق عريض من الإنتهاكات. تتلقى ترتيبات سياسية مستحيلة، تشكل في حد ذاتها انتهاكا ولا يمكن المحافظة عليها إلا عن طريق ارتكاب انتهاكات ضخمة، دعما قويا من السادة الإستعماريين القدماء والسلطات الإمبريالية الجديدة. نشير هنا إلى الأوضاع غير الطبيعية في الأراضي المحتلة في فلسطين وفي البحرين والجزائر. لكن معظم الأنظمة السياسية في المنطقة لا تتمتع نسبيا إلا بالحد الأدنى من القدرة على البقاء، وهي تعتمد على الإنتهاكات على نطاق واسع لضمان بقائها، وأيضا على الأموال والدعم السياسي الأجنبي.

وقد برز نظام ما بعد الإستعمار في المقام الأول كخليط من القيم والعلاقات الليبرالية والتقليدية. وقد ادعت الأنظمة الملكية، سواء كانت دستورية أو مطلقة، والجمهوريات التي يسيطر عليها رؤساء العشائر التقليديون أو أفراد ينتمون إلى عائلات بارزة، القيم الديمقراطية. لكن الممارسة كثيرا ما عانت من الإنتهاكات وأعمال الظلم. ومع أن تلك الإنتهاكات قد قزمتها

الإسلام والعدالة

انتهاكات الأنظمة التي تلتها، فليس من السليم اعتبار تلك الفترة عصرا ذهبيا كانت الإنتهاكات فيه أقل تفشيا. إعتمدت بقايا تلك الفترة التي لا تزال حية، وعلى الخصوص النظم الملكية والمشیخات في الخليج والأردن والمغرب، وتستمر في الإعتقاد على الإنتهاكات المفرطة كي تضمن بقاءها، مما يذكرنا بالسبب الذي جعل الثورات والإنقلابات ضرورية للتخلص من مثل تلك الأنظمة. ولكن القدر الأكبر من الإنتهاكات صدر عن الأنظمة الثورية التي سعت لاستبدال النظام التقليدي القديم برؤى تقوم على الإيديولوجية. إستعملت الحركات الإنشقاقية المعارضة للنظام القديم، التي غالبا ما كانت في البداية قومية أو يسارية، وإسلامية فيما بعد، العنف كوسيلة للوصول إلى السلطة، وللبقاء فيها، بعد توليها. ونتيجة لذلك فقد ارتكبت إنتهاكات يسهل مقارنتها بأبشع الكوابيس التي شهدتها العالم على الإطلاق. يبدو أن أسوأ أشكال الإنتهاكات إنما ترتكب في العراق وليبيا وسوريا والجزائر، حيث يبدو أن الطغم الحاكمة مستعدة لعمل أي شيء من أجل البقاء في السلطة، وهي تنغمس أحيانا في ممارسة انتهاكات لا مسوغ ولا معنى لها. كما أنظمة ثورية أخرى، ابتداء من مصر الناصرية ووصولاً إلى إيران والسودان، قد أبدت ميولا مماثلة. ولم تخرج عن دائرة ذلك النطاق الأنظمة غير الثورية مثل الملكيات التي لا تزال قائمة، إضافة إلى الأنظمة ما بعد الثورية، مثل النظامين في مصر وتونس.

دور الإسلاميين

لذلك نجد أنفسنا أمام ظاهرة غريبة: وهي استمرار وجود حكومات وأنظمة لا قاسم مشترك بينها سوى تبنيها سياسات قمعية تنكر الشعب أبسط حقوقه عبر منطقة بأكملها ذات أهمية سياسية واقتصادية وتراث ثقافي غني. يتطلع أولئك الذين أنكروا حقوقهم حولهم فلا يجدون إمكانية نظام بديل قادر على أن يبعث فيهم الأمل في الإنعتاق. وهم ينظرون إلى تاريخهم الأخير فتواجههم تركة متواصلة من الإنتهاكات. ثم ينظرون خارج المنطقة فتجابههم قوى كبيرة حاولت

الملحق ٢

في الماضي القريب السيطرة عليهم وحرمانهم حقوقهم الأساسية وهي تدعم اليوم بقوة الأنظمة القمعية التي تحكمهم. نتيجة هذا اليأس وحلقة مفرغة من التمرد الأعمى الذي قد يتمخض عن انتصار الجماعات الغاضبة الحريصة على الإنتقام من ظالمها السابقين، كما هو الحال في إيران، أو عن مزيد من القمع وإنكار الحريات.

ومن هذا القبيل، فإن الجماعات الإسلامية لا تمثل حالة منفصلة لها قواعدها ومنطقها الخاص. في الواقع، إن ظهور الجماعات الإسلامية يقع بالتأكيد ضمن نطاق التقليد السائد، كما هو الحال بالنسبة للمجموعات الراديكالية الأخرى. لقد لاحظنا السهولة التي تحول بها حكام مستبدون مثل معمر القذافي في ليبيا وصادام حسين في العراق وجعفر النميري في السودان (سابقا)، من المنطق الثوري الراديكالي إلى اللغة الإسلامية المنمقة دون أن يغيروا أيا من نقاط جلودهم. وبالمثل، فإن الأنظمة الإسلامية التقليدية، مثل الأنظمة الملكية في العربية السعودية والمغرب تتحد مع «الليبراليين» (إسم على غير مسمى) والعلمانيين الراديكاليين ضد الإسلاميين، الذين سبق أن دعمتهم تلك الأنظمة في الماضي ضد أولئك الراديكاليين. ليس من الخفي أن أكثر الجماعات الإسلامية عنفا قد برزت إلى الوجود في سجون الأنظمة القمعية الوحشية التي لم تحجم عن ممارسة أبشع أشكال التعذيب ضد معارضيه.

مارس النظام ما قبل الثوري في إيران والنظام ما بعد الثوري في مصر سياسات تعسفية لا مبرر لها ومتناهية في البشاعة ضد الإسلاميين والمعارضين الآخرين. من الممكن التنبؤ بردة الفعل الطبيعية على مثل تلك السياسات. إن تزايد استعمال العنف من قبل الجماعات الإسلامية والتطرف المتصاعد لتلك الجماعات كما هو الحال في مصر والجزائر يمكن ربطه مباشرة بالوحشية المتزايدة والقمع من قبل الأنظمة التي تجابهها. نشب العنف في كلا البلدين في التسعينات بينما لم يكد يكون معروفًا من قبل. يدلنا رد فعل الأنظمة الحاكمة على أن الإسلاميين قد أصبحوا الآن خطرا على النظام القائم، وتعبير آخر، أنها أصبحت تتمتع بشعبية أكبر. يتضح هذا إنطلاقا من حقيقة أن الأنظمة المعادية للإسلاميين هي ذات الأنظمة الأكثر إصرارا على معارضة الإصلاحات الديمقراطية الحقيقية.

الإسلام والعدالة

جهزت النظم السياسية الحالية في الشرق الأوسط، مثلها في ذلك مثل جميع الأنظمة التعسفية، نفسها لكي تهب إلى العمل على مكافحة مثل تلك التهديدات، سواء بدرت عن اليسار أو عن اليمين، ولذلك يرتبط مستوى القمع ارتباطا مباشرا بدرجة قوة المعارضة. لهذا السبب، فإن علينا، لكي نستطيع تحديد المشكلة، النظر إلى المسألة من منظور مقاومة الأنظمة التقليدية وورثتها المحتملين والفاعلين للإصلاحات الديمقراطية.

هذا وقد يكون لدى تلك الأنظمة أسبابها الخاصة التي تدفعها إلى معارضة مثل تلك الإصلاحات، (هذا لا يعني أن لديها أسبابا وجيهة.) تختلف المبررات حسب أزمنة وطبيعة المعارضة التي تشكل مصدرا للتهديد وقد تبدو تلك المبررات مقنعة عندما تطرح. وفي المرحلة التقليدية، أثارت أخطار الشيوعية والتخريب وسيطرة الأقليات... إلخ كمبررات. وفي المرحلة الثورية، كان الخوف من التخريب الأجنبي والخطط الإمبريالية ومتطلبات محاربة العدو الصهيوني والحاجة إلى تركيز الطاقات من أجل تحقيق التطور الإقتصادي... إلخ الذرائع المألوفة.

أما في المرحلة الحالية، فإن الخوف من سيطرة الأصوليين الراديكاليين الذين سيحدون من الحريات ويحرمون النساء والمثقفين من حقوقهم هو العذر الشائع لكل الحكام المستبدين. بنفس القدر تعبر الأنظمة الإسلامية، سواء كانت تقليدية كما هو الحال في العربية السعودية، أو ثورية كما في إيران والسودان، عن خوفها من أن تجلب الديمقراطية معها تأثيرات أجنبية وتهدد القيم المقدسة التي يجب حمايتها مهما كلف الأمر. وباقتضاب، يستمر الإبقاء على الأنظمة غير الديمقراطية بفضل عقد خوف حقيقية وخيالية، وهذا وضع غير طبيعي يحد من السلوك العقلاني ويغذي اللاعقلانية التي هي أساس أسوأ أشكال الانتهاكات. ولذلك فإن الحل يجب أن ينصب على تبديد هذا الجو من الخوف واللاعقلانية التي تميل إلى إدامة الإنقسامات التي تحيا بها الديكتاتوريات.

الملحق ٢

الطريق إلى الأمام

لذا فإن التغلب على المشكلة التي تواجه المنطقة يعني كيفية التغلب على هذا الجو السائد من الخوف واللاعقلانية. يجب علينا تعريف المخاوف وتحديد مواقعها ومعالجتها. يبدو أن مصدر القلق الرئيسي حاليا هو أن الديمقراطية قد تؤدي إلى صعود وسيطرة الجماعات الإسلامية التي قد تلجأ عندئذ إلى تقييد الحريات. تتكون هذه الحجة من جزئين: (١) يتمتع الإسلاميون بشعبية كبيرة بحيث أن الانتخابات الحرة ستوصلهم إلى السلطة بلا محالة؛ (٢) سيقوم الإسلاميون، عند وجودهم في السلطة، بالحد من الحريات وبذلك إلغاء الديمقراطية. النتيجة هي: إننا أحسن حالا كما نحن عليه، بدون الديمقراطية.

كثيرا ما تمثل هذه الحجة مجرد ذريعة، حيث أن الأنظمة التي تزيعها لا تتساهل مع أندادها العلمانيين أيضا. لكن هناك جانب حقيقي لتلك الحجة. ففضلا عن ذلك، كانت المكارثية قائمة على خوف حقيقي، وإن يكن مبالغ فيه، من تولي الشيوعيين السلطة في أميركا. كان ذلك الخوف مَرَضِيًّا أكثر منه معقولا، حيث أنه كان بعيد الاحتمال ومتناقضا حتى مع معتقدات أكثر القائلين به حماسا، إذ أنهم عبروا في نفس الوقت عن اعتزازهم الشديد بالنظام الرأسمالي وثقتهم من تفوقه. هناك حاجة لمعالجة الحالات الذهانية، خاصة عندما يبدو أن من يعاني منها ليس الطبقات الحاكمة فقط بل وحلفاؤها الدوليون.

لكي يتم ذلك، علينا النظر إلى تلك المخاوف، حيث هي حقيقية، ومحاولة معالجتها. قبل أن نستطيع القيام بذلك، فإن علينا رفض الحجة القائلة أنه حتى في الحالات التي تستند فيها هذه المخاوف على تهديدات حقيقية، فإن الجواب، الذي كثيرا ما يقدم، هو أن التهديد الصادر عن عناصر في المجتمع المدني يوفر أسبابا كافية لتقييد الحريات والتخلي عن حكم القانون وإعطاء الحكومة سلطات استبدادية. تبطل هذه الحجة الغاية منها. إن جوهر حكم القانون، تحديدا، هو أن منهجية حماية المجتمع من القيود التي لا مبرر لها على الحقوق والحريات. إن المجرمين، تعريفًا، هم أولئك الذين يعتدون على

الإسلام والعدالة

حقوق وحرّيات الآخرين، بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وهكذا ففي مجتمع قائم على سيادة القانون، لا يمكن أن يوجد مبرر، باستثناء حالة طارئة ذات ثقل كبير، لتجريم الممارسة المشروعة للحقوق بذريعة أنها قد تؤدي إلى تهديد الحريات، ما لم يمكن إثبات وجود علاقة مباشرة بين العمل المحظور والتهديد المزعوم للحرية. على سبيل المثال، لا يمكن أن يتصور المرء أمرا يحظر التجول لمدة أربع وعشرين ساعة بحجة مكافحة جرائم العنف. وبالمثل، ليس بإمكان المرء حظر جميع الأحزاب السياسية لأن بعضها قد يهدد الحريات.

في الوضع الراهن، ليس لدى معظم الأنظمة التي تتحدث عن تهديد صادر عن الأصوليين أو الإرهابيين قوانين تعالج موضوع مخاوفها. في الواقع، توجد لديها قوانين غاية في القسوة تعتبر أكثر من كافية لمعالجة المشكلة. يواجه الذين يشتبه بعضويتهم في جماعات إرهابية (مع أن النقاش دائر حول تعريف من هو الإرهابي وأي الجماعات تعتبر إرهابية) عقوبات صارمة كثيرا ما تصل إلى عقوبة الإعدام. كثيرا ما توزع العدالة الفورية على المشتبه بهم بدون الحد الأدنى من الضوابط. لذا يصح القول أنه حتى إذا سلمنا بالحجة القائلة أن جماعات معينة في المجتمع المدني تشكل تهديدا للحريات، فإن لدى الأنظمة من الأدوات ما يكفي لعلاج هذا الأمر ويزيد. لذا فلا يوجد مبرر لتقييد حريات الجماعات الأخرى التي لا يمكن اتهامها، حتى وفقا للمعايير الكاسحة لتلك الأنظمة، بأنها إرهابية أو بأنها تشكل تهديدا للحريات.

نستطيع أن نستنتج من هذا أن المشكلة ليست مشكلة أمن أو حريات، حيث أن تهديدات من ذلك النوع يمكن، بل ويتم فعلا، معالجتها في نطاق القانون. إن المسألة والخوف اللذان يقوم عليهما الوضع برمته هو مسألة انعدام الأمان السياسي للنخب الحاكمة القلقة على مستقبلها السياسي. ليست هذه المخاوف عادة، مهما كانت مشروعة، موضوع اهتمام مناصري حقوق الإنسان. لا تشتمل ضمانات حقوق الإنسان على حق ضمان المنصب السياسي، خاصة إذا أراد الشخص الذي يحتله البقاء فيه إلى الأبد.

حيث أن المخاوف المعنية تتقنع بقناع القلق حول حقوق الإنسان وهي، بدورها، تشكل المصدر الرئيسي لانتهاكات حقوق الإنسان الحالية، فإن هناك حاجة ملحة لمعالجتها. الطريقة الأفضل لمعالجة هذه المخاوف هي محاولة

الملحق ٢

تطوير إجماع حول المعايير الديمقراطية والحقوق الأساسية التي يجب ضمانها تحت كل الظروف والتعهد بها من قبل كافة الجماعات الراغبة في أن تكون جزءاً من العملية السياسية. ويجب أن يكون الموضوع الجوهرى لمثل هذا الإجماع ميثاقاً أساسياً أو اتفاقاً على احترام حقوق الإنسان الأساسية، حيث أن اتفاقاً لضمان الحقوق الأساسية، بما في ذلك حقوق الأقليات، هو الطريق الأكيد نحو إزالة مخاوف كل الجماعات ويؤدي إلى توحيد كل الحركات، التي ليس دافعها الوحيد السيطرة على الآخرين وإدامة الديكتاتورية، في سبيل قضية الديمقراطية. هذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن بها كسر طوق حلقة القمع والتمرد المفرغة.

ميثاق من أجل حماية الحقوق الأساسية

على كافة الجماعات السياسية المتطلعة إلى المشاركة في العملية السياسية، في كل بلد، التفاوض من أجل وضع ميثاق يلزم كل الجماعات بالحريات الأساسية. وتشكل الوثائق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان مؤشراً مفيداً بهذا الخصوص والطريقة الأمثل هي أن يصاغ الميثاق المعني حول حماية الحقوق الأساسية كما هي مجتمعة في تلك الوثائق، لكن لا ينبغي أن يكون الميثاق بالضرورة مطابقاً لتلك الوثائق. كما لا ينبغي أن يكون الميثاق نسخة طبق الأصل من بلد إلى آخر. يجب أن يعكس هذا الميثاق الإجماع الديمقراطي للجماعات المعنية في كل بلد.

يجب أن تكون أية محاولة للحرمان من الحقوق المضمنة في الوثائق الدولية موضع ارتياب شديد، ويمكن تبريرها فقط في حالة المحافظة على حقوق أكثر أساسية. على أية حال، من غير المحتمل أن يكون هناك اختلاف جوهري بين الجماعات المعنية حول أي من النصوص الأساسية في الوثائق الدولية. من المحتمل أن يكون الاختلاف الرئيسي بين الإسلاميين ومعارضيه حول بعض أحكام الشريعة الإسلامية مثل تطبيق الحدود الشرعية التي يظهر أنها تتعارض مع المواثيق الدولية. لكن ليس من المستحيل التغلب على

الإسلام والعدالة

الفروق التي تتعلق بجزء صغير جدا في مجال حقوق الإنسان. ليست العقوبات الحدية المجال الذي تتجلى فيه الانتهاكات الحالية. في الوقت الراهن، لا يقع الجزء الرئيسي من الانتهاكات ضمن نطاق العقوبات الصادرة عن القضاء، وإنما خارجه: مثل التعذيب وحرمان الخصوم السياسيين حق المحاكمات العادلة والحرمان من حرية التعبير والتنظيم وغياب الانتخابات الحرة والعدالة أو الحماية القانونية ضد انتهاكات السلطة التنفيذية.

كما ذكرنا أعلاه، يجب أن يقع عبء التبرير في حالة الحاجة لتعديل بعض الحماية التي توفرها الوثائق الدولية على كاهل أولئك الذين يؤيدون الحاجة لمثل ذلك التعديل. يجب عليهم إقناع كافة الأطراف الأخرى بعدالة قضيتهم. في حالة عدم التوصل إلى إجماع فيجب أن تكون السيادة للوثائق الدولية. وهكذا يجب أن تكون الحماية ذات الأساس الراسخ للوثائق الدولية أساسا لصياغة أي إجماع حول الحريات الأساسية. إن الضمانات التي تقدمها تلك الوثائق لكل الجماعات يمكن أن تكون عندئذ الأساس الذي يقوم عليه المجتمع السياسي. يمكن السماح لتلك المجموعات التي تنضم إلى هذا الإجماع بالإشتراك في العملية الديمقراطية. أما تلك الجماعات التي ترفض القيام بذلك فيجب منعها من المشاركة في العملية، وهذا ليس بمثابة حظرها أو الحد من حقوقها الأساسية بأي شكل من الأشكال. طالما أن تلك الجماعات لا تمارس أعمال العنف أو تسعى لأخذ حقها بالقوة، فيجب السماح لها بالحريات الأساسية المضمنة لكل الجماعات، باستثناء حق الإشتراك في الانتخابات.

العدالة والمحاكمات

تعتمد مسألة المحاكمات العادلة، التي تدور حولها هذه المداولات، كلية على وضع أساس راسخ لضمان الحقوق الديمقراطية والإنسانية. وتحت ظروف انعدام الثقة والإنشقاكات والنزاعات الحالية فإن المحاكمة الحرة ليست إلا إمكانية بعيدة الاحتمال وغير واقعية. وبسبب جو الإضطراب وعدم الاستقرار السياسي الراهن فإن إجراء المحاكمة العادلة لهو مثال آخذ بالتلاشي حتى في

الملحق ٢

الديموقراطيات الراسخة. كانت محاكمات الإرهابيين المزعومين من الشرق الأوسط التي أجريت خلال السنوات القليلة الماضية في الولايات المتحدة غير مرضية تماما من حيث الإنصاف والبحث النزيه عن العدالة. لا يثير هذا الدهشة إذا أخذنا بالإعتبار الشعور المسعور السائد. إنه نفس الخوف وشعور الكراهية اللذان ولدا المكارثية والحرب الباردة.

أما الجو في الشرق الأوسط نفسه فأسوأ من ذلك بكثير. يحاكم كثير من الخصوم السياسيين المزعومين، ويدانون ويعدمون قبل أن يمثلوا أمام القاضي، لا يهتم الإعلام الرسمي (وأغلب الإعلام غير الرسمي) الذي ينشر تقارير تتحدث عن مقتل رجال (وبعض النساء) على أيدي الشرطة في حوادث إطلاق النار بتعديل مزاعم السلطات. تتحدث العناوين عن «مقتل إرهابي بالرصاص» أو «إعتقال متطرف». لا تعتبر مصطلحات مثل «إرهابي مزعوم» و «متطرف مزعوم» ضرورة إطلاقا. وهكذا فإن السلطات تدين وتعاقب المتهمين بالجرائم الخطيرة دون الاستفادة بأي شكل من أشكال الإجراءات الوقائية على الإطلاق. هناك بالطبع ادعاءات أكثر خطورة تتعلق بقتل المشتبه بهم بعد اعتقالهم، وتعذيب السجناء حتى الموت وانتهاكات خطيرة أخرى لا تحصى. لا يجد الذين ينجون، لحسن لحظ، من كل هذه الانتهاكات ما يبعث على الراحة عندما يجلبون إلى المحاكمة. يحاكم المشتبه بهم في مصر وإسرائيل والأردن والجزائر وتونس أمام محاكم عسكرية تفتقد إجراءاتها المقاييس الدولية للمحاكمات العادلة. أما في بلدان أخرى مثل العربية السعودية، والسودان وسوريا والعراق والمغرب، وإيران وموريتانيا فإن المحاكم المدنية الخاصة تشكل بحيث تصدر الأحكام المطلوبة، من قبل الذين هم في السلطة، ضد خصوم حقيقيين ومزعومين.

إن ما يواجهنا هنا هو مفازة من الوحشية، أي غاب لا يعلو فيه شيء على منطق القوة، حيث يتعذر فيه الحد الأدنى من الحماية التي تتطلبها العدالة الطبيعية. إن ما يواجهنا ليس مجتمعا إنسانيا أو سياسيا حيث تصمم مؤسسات الدولة لحماية المصالح المشتركة وحيث يتمتع المعارضون بحق مساو في الإنسانية وبالحد الأدنى من الحقوق. ما نجده هو وضع تستخدم فيه المؤسسات كسلاح في حرب أهلية. ولا يقع هذا في أماكن مثل الأراضي التي

الإسلام والعدالة

تحتلها إسرائيل والكويت وبعض دول الخليج الأخرى، حيث تحرم فئة كبيرة من السكان منذ البدء من كل الحقوق بموجب القانون، بل أيضا في بلدان تعترف شكليا بحقوق متساوية للمقيمين. إن الممارسة تؤكد أن اعتبار أن المحاكم في تلك البلدان مؤسسات تسعى لتأكيد وتطبيق العدالة هو مجرد وهم. إن المحاكم مجرد أدوات في أيدي السلطات التي تقيد وتقضي على كل معارضة محتملة.

قيل الكثير حول ظاهرة ازدواجية المعايير الإسرائيلية الأخيرة التي تجسدت في الطريقة التي قتل بها مفجر القنابل المزعوم الهارب يحيى عياش، عن طريق جهاز هاتف متنقل مفخخ زعم أن المخابرات الإسرائيلية قد قامت بتجهيزه، وقيام الجيش الإسرائيلي بعد ذلك بتفجير منزل عائلته. بينما تم اتهام وإدانة عياش وقتله حتى دون محاكمة صورية، ومعاقبته بعد وفاته بتدمير المنزل الذي يعود إلى عائلته (هذا ظلم مزدوج، حيث لم توجه إلى عائلته أية تهمة، ناهيك عن إدانتها)، فان قاتل رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق إسحاق رابين تمتع بمحاكمة عادلة نسبيا ولم تتعرض عائلته للمضايقات. بينما لا يوجد شك في أن معاملة إسرائيل للفلسطينيين غير عادلة جهارا، وأنها سبب رئيسي من أسباب عدم الاستقرار في الشرق الأوسط، فان سلوك إسرائيل ليس إلا مثال على ما بدأ يصير القاعدة في المنطقة.

في الواقع، فان كثيرا من الفلسطينيين الذين رحبوا بحماس بنقل قدر من السلطة عليهم إلى السلطة الوطنية الفلسطينية التي تتزعمها منظمة التحرير الفلسطينية وفقا لاتفاق أوسلو ١٩٩٣ بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية، فانهم يلتفتون الآن بتحسر على أيام الحكم الإسرائيلي. ومن الأكيد أيضا أن كثيرا من مواطني الدول العربية «الحرّة» يعاقبون ويغدر بهم بسبب جرائم لا يعاقب عليها في إسرائيل. أحد الأمثلة الشهيرة التي تبين هذا هو إدانة وسجن أحد الزعماء النقابيين الأردنيين البارزين، د. ليث شبيلات. تمت محاكمة وسجن د. شبيلات، رئيس رابطة المهندسين، في شهر مارس/آذار ١٩٩٦ بعد أن زُعم إنه أبدى ملاحظات مهينة حول الملك الأردني حسين. فيما لو كان شبيلات يعيش في إسرائيل، لما كان جر إلى المحكمة بسبب ما فعله. وما كان يمكن أن يعتقل بسبب إهانة رئيس الدولة، ولا حتى بسبب معارضته الصريحة للسلام مع إسرائيل. يعارض كثير من المواطنين الإسرائيليين اتفاق أوسلو ويوجهون الإهانات إلى زعمائهم ملء أفواههم دون أن يتم استجوابهم،

الملحق ٢

ناهيك عن محاكمتهم.

ومما يزيد الأمر تعقيدا، يظهر المجتمع الدولي والرأي العام بمظهر المتغاضين عن هذه الانتهاكات الشائنة. تقول صحيفة «الحياة» اليومية، التي تتخذ من لندن مركزا لها وتمتلكها جهات سعودية، وهي من أبرز الصحف العربية، في افتتاحيتها بتاريخ ١٩ مارس/آذار أن شبيلات، وفقا لما يقوله كاتب الإفتتاحية ببساطة، يستحق ما لحق به لأنه «تصور أن الأردن هي سويسرا» وتجاوز الحدود عندما استباح تحريم انتقاد الملك بتاتا. إذا كان ذلك هو موقف المثقفين والصحفيين الليبراليين حول المعايير الملائمة للعرب، المحكوم عليهم بالحرمان الدائم من حق حرية الرأي، فليس عجبا إذا أن يحرز قدر بسيط فقط من التقدم في اتجاه تحسين حماية الحقوق.

الخلاصة

يتطلب تحسين حماية حقوق الإنسان في الشرق الأوسط تحولا رئيسيا في الإدراك ضمن المنطقة قبل كل شيء، ودوليا في المقام الثاني. إن الرأي العام في المنطقة منقسم بمرارة ومشبع بالخوف والكراهية. تتردد الجماعات المؤثرة والمعادية في قبول مشروعية مزاعم خصومها وحقوقهم في الحرية والمشاركة السياسية. لقد شوه هذا العملية السياسية ومسح المؤسسات التي الغاية منها ضمان العدالة وحماية الحقوق. حتى منظمات حقوق الإنسان المحلية تصبح أدوات في هذه الحرب الأهلية.

ومما يزيد الطين بلة، فإن منظمات حقوق الإنسان الدولية إضافة إلى القوى الرئيسية تصبح جزءا من هذه اللعبة، متحيزة إلى جانب طرف أو آخر، علانية أو بصورة غير مباشرة. في الحرب الأهلية العنيفة ومساهمة في الانتهاكات السائدة. إن المتهمين بهذا كثيرون، لكن الأنظمة والجماعات التي يدعمها الغرب في المنطقة هم اللاعبون الرئيسيون حاليا ويجب عليهم تحمل المسؤولية الرئيسية من أجل معالجة الوضع. يجب عليهم قبول إمكانية التخلي عن السلطة، وبدلا من استخدام الانتهاكات المستقبلية المتخيلة كمبرر لعدم الرضوخ للإرادة الديمقراطية للأغلبية، فإن عليهم العمل على وضع إجراءات وقائية من شأنها ضمان التقدم نحو حقوق ديمقراطية كاملة دون الارتداد إلى

الإسلام والعدالة

الفوضى والقمع.

على الجماعات الإسلامية التي يعتبرها كثيرون تهديدا كامنا أو فعليا للحقوق الأساسية مسؤولية إعادة طمأنة خصومها حول التزامها بحماية الحقوق الأساسية. يجب على تلك الجماعات توضيح ذلك عن طريق دخولها في مفاوضات مع القوى السياسية الأخرى والتوصل إلى اتفاقات معها حول وثائق لحماية الحقوق الأساسية يجب أن يلتزم بها الجميع بصورة لا رجوع فيها.

كما ذكرنا أعلاه، فإن من المضلل عزو الانتشار المستمر والمزمن لحقوق الإنسان في المنطقة إلى صعود الجماعات الإسلامية. في الواقع، إن تصاعد العنف السياسي في بلدان مثل مصر والجزائر إنما سببه القيود المفروضة على الحريات الديمقراطية وليس العكس. يعتقد على نطاق واسع أن أكثر الجماعات الإسلامية عنفا، مثل الجماعة الإسلامية في مصر، تتمتع بقاعدة ضيقة من التأييد الشعبي، مما يقلل من درجة تهديدها للمبادئ الديمقراطية. تظهر تجارب بلدان مثل ماليزيا، التي وجد فيها حزب إسلامي منذ الاستقلال في الخمسينات) والأردن وباكستان وبنغلاديش والكويت واليمن أن من الممكن إحباط العنف السياسي، مسبقا، والتخلص منه بواسطة الإصلاحات الديمقراطية. معظم الدول في المنطقة، التي ترفض إجراء إصلاحات ديمقراطية ذات معنى، لا يواجه، في الواقع، تهديدا إسلاميا ذا مصداقية. لا يوجد «إسلاميون على البوابة» في معظم دول الخليج والعراق وسورية والمغرب والسودان وموريتانيا أو إيران، بينما المعارضة الإسلامية في تونس أو العربية السعودية أكثر ليبرالية من الأنظمة الحاكمة نفسها.

لكن، وبعد قول ما تقدم، لا يزال من واجب الحركات الإسلامية العمل بجهد من أجل أن تبرئ نفسها من تهمة أنها تشكل عقبة على طريق الإصلاحات الديمقراطية، عن طريق تأكيد التزامها بالحقوق الأساسية والديمقراطية واتخاذ جميع الخطوات الضرورية لطمأنة الآخرين أن ليس لديهم ما يدعو إلى الخوف منها. قد يحتم هذا على القادة الإسلاميين الذين يؤمنون بالديمقراطية ويؤيدون التوسع في الحريات الفردية التكلم بجرأة ومحاولة تعبئة الرأي الإسلامي وراء برامجهم، في نفس الوقت الذي يعملون فيه على بناء حركة ديمقراطية عريضة تضم جميع أولئك الذين يعارضون الفاشستية بحيث يوضع الضغط على النظم الديكتاتورية، سواء كانت متخفية وراء أقنعة شبه إسلامية أو شبه ليبرالية، وإجبارها على الخضوع لإرادة الشعب. ربما يكون ميثاق متفق عليه يضمن الحقوق الأساسية العصا السحرية التي قد تحقق ذلك.

الملحق ٣

نحو إستراتيجية شاملة لتعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي

ورقة عمل أعدها بهي الدين حسن

مقدمة

مرت حركة حقوق الإنسان في العالم العربي بثلاثة أطوار ، الميلاد الأول كان في الستينات، التي شهدت ميلاد منظمة حقوق الإنسان في العراق ، وإعلان إنشاء المنظمة العربية لحقوق الإنسان في ١٩٦٨ في بيروت برعاية المنظمة الأولى واتحاد المحامين العرب. ولكن المنظمة العربية لم تعمر طويلا،^(٢) في ظل سيادة خطاب لحقوق الإنسان ، يقصر الانتهاكات على إسرائيل التي كانت قد احتلت الضفة الغربية وغزة وأجزاء من سوريا ومصر.

الميلاد الثاني كان في النصف الثاني من السبعينات الذي شهد ميلاد ٦ منظمات هي الرابطة التونسية لحقوق الإنسان ، ومنظمة «الحق» في رام الله بفلسطين ، واثنان في المغرب بمبادرة من أحزاب سياسية، ومنظمتان في مصر تحملان نفس الاسم «أنصار حقوق الإنسان» واحدة في القاهرة والثانية في الإسكندرية ، سقطت الأولى بعد فترة وجيزة في يد الحكومة في مرحلة التراجع عن الهامش الديمقراطي بعد انتفاضة الغذاء ١٩٧٧.^(٣) وتوقعت الثانية في نطاقها المحلي حتى صارت ذكرى.^(٤) بينما لعب نمو الحركة الوطنية الفلسطينية دورا حيويا في صعود منظمة «الحق»، خاصة وأن درجة التوافق بينهما كانت كبيرة، نظرا للتطابق حول تعريف «العدو»، أي سلطة الاحتلال الإسرائيلي^(٥)، كما لعب نمو الحركة الديمقراطية في تونس في هذه الفترة دورا هاما في الحفاظ على الرابطة التونسية ونموها بحيث أصبحت أكبر منظمات العضوية في العالم العربي.^(٦)

بدأ التطور الثالث في ديسمبر ١٩٨٣ ، بالميلاد الثاني للمنظمة العربية لحقوق الإنسان في ليماسول بقبرص، الذي سرعان ما دشن ميلاد عدد كبير من

الإسلام والعدالة

منظمات حقوق الإنسان في العالم العربي ، حتى تجاوز عددها أكثر من ٢٨ منظمة، بينها ثلاث إقليمية.^(٧) وتنشط الأغلبية الساحقة من هذه المنظمات في مجال الرصد والرقابة والحماية ، بينما يقوم الباقي بمهام التوعية والتعليم والمساعدة القانونية وإعادة تأهيل الضحايا. وبفضل الدور النشط لهذه المنظمات صارت سجلات حقوق الإنسان لأغلب الحكومات العربية مفتوحة أمام الرأي العام في بلادها وفي المحافل الدولية ، بعد أن كانت هذه المهمة ملقاة فقط على عاتق المنظمات الدولية لحقوق الإنسان حتى قرب نهاية النصف الثاني من الثمانينات. وخلال ذلك صارت المنظمات العربية لحقوق الإنسان هي قاطرة المجتمع المدني حيثما وجدت، واحتلت مكانة مرموقة أيضا في المجتمع الدولي مقارنة بغيرها من مؤسسات المجتمع المدني العربية.^(٨) لقد كان نجاح الطور الثالث من حركة حقوق الإنسان وليد^(٩):

١- تزايد الوعي العام بقيمة الديمقراطية وحقوق الإنسان على ضوء الفشل المزمّن للأنظمة العربية التي قدمت قيم العدالة الاجتماعية والتحرر الوطني كمبرر للتضحية بحقوق الإنسان؛

٢- عجز الأحزاب السياسية العربية عن استيعاب المتغيرات السياسية والاجتماعية الهائلة التي جرت على مدار ثلاث عقود؛

٣- صعود حركة الإسلام السياسي في العالم العربي بأجندتها التي تبشر بلون جديد من القيود على حريات الرأي والتعبير والدين والعقيدة وحقوق المرأة، واكتشاف المثقفين في حركة حقوق الإنسان مناضلا جريئا صلبا لا يخضع للإبتزاز باسم الدين؛

٤- إرهابات الاستقطاب العنيف بين النظم العربية والإسلام السياسي؛

٥- تزايد حساسية عدد من الأنظمة العربية لصورتها الخارجية أمام المجتمع الدولي؛

الملحق ٣

٦- الدعم الاستثنائي الادبي والمادى الذى قدمه المجتمع الدولى - وخاصة المنظمات غير الحكومية الدولية- للحركة العربية لحقوق الانسان؛

٧- صعود جيل جديد الى صدارة منظمات حقوق الإنسان، هذا الجيل يتسم بقدر أكبر من المهنية والإستعداد للفصل بين خلفيته السياسية والتزامه تجاه قضايا حقوق الإنسان^(١٠)، وأكثر استيعابا لفنون العمل الجماهيرى، بفضل التدريب الذى أتيح له خلال الحركة الطلابية والنقابية والأحزاب^(١١) فى الستينات والسبعينات.

غير أن السنوات الأخيرة تشير إلى أن حركة حقوق الإنسان فى العالم العربى تمر بأزمة ممتدة ، ربما ينتهى معها الطور الثالث . نرجو أن يبدأ بعده طورا جديدا بإستراتيجية مختلفة تتجاوز بها أسباب أزمتها الراهنة^(١٢)

جذور الأزمة

واقع الأمر أن حركة حقوق الإنسان فى العالم العربى تعاني من أزمة ذات شقين، الأول عام، خاص بأزمة الحركة العالمية لحقوق الإنسان ككل التى هى جزء منها، والثانى خاص بها. تعاني الحركة العالمية لحقوق الإنسان فى الوقت الراهن من أزمة عميقة^(١٣) تهدد بتهميشها كليا وبوضعها خارج دائرة الفعل، ويمكن تبين مظاهرها فى:

١- تراجع فاعليتها فى تحسين حالة حقوق الإنسان^(١٤)؛

٢- شيوع الانزلاق التدريجى للفصل بين أهداف الحركة ووسائلها، بحيث صارت التقارير والنشرات و المجلات -أحيانا - هدفا فى حد ذاته^(١٥)؛

٣- بروز أنماط جديدة من انتهاكات حقوق الإنسان لا تصلح معها الآليات

الإسلام والعدالة

السائدة التي تعطى أهمية حاسمة للمدخل القانوني ولأعمال الرقابة والرصد. النموذج البارز لهذه الأنماط هو ما تقتترفه بعض الجماعات غير الحكومية من انتهاكات لحقوق الإنسان كالجماعات الفاشية الجديدة في أوروبا، والجماعات الإسلامية في العالم العربي، وبعض الجماعات اليسارية في الفلبين وأمريكا اللاتينية وبعض الشركات متعددة الجنسيات في العالم الثالث، وبعض التجمعات القبائلية والعشائرية، في إفريقيا... الخ؛

٤- عدم نجاحها في ابتداع خطاب يأخذ في اعتباره الخصوصية المتغيرة دون أن يكون ذلك على حساب عالمية مبادئ حقوق الإنسان؛

٥- فقدانها زمام المبادرة تدريجيا بتأثير العوامل السابقة ، فضلا عن عدم القدرة على بلورة مواقف مشتركة من الإشكاليات المتجددة التي تطرحها الحياة عليها كل يوم^(١٦)، مما يضعها دائما في موضع رد الفعل؛

٦- استشراء مرض المنافسة بين أغلب المنظمات على المستوى الرأسي والأفقى دوليا وإقليميا ومحليا، مما يهدر قسطا هاما من جهودها ويخدش نبل رسالتها؛

٧- إختلاط صورتها الإنطباعية لدى الجمهور - خاصة في العالم الثالث - بالتوظيف سيء الصيت واسع النطاق لحقوق الإنسان في السياسة الدولية، مما يحد من انتشار رسالتها.

وباعتبارها جزءا من حركة حقوق الإنسان العالمية ، فان حركة حقوق الإنسان في العالم العربي تعاني من نفس المشاكل ، إلا أن بعضها يتطبع بسمات خاصة نابعة من بيئتها السياسية والثقافية والاجتماعية^(١٧)؛

١- الافتقار إلى الشرعية القانونية في أغلبية الدول العربية؛

الملحق ٣

- ٢- الافتقار إلى الشرعية السياسية نتيجة:
- أ- توافق الحكومات وأحزاب المعارضة على النظر إليها باعتبارها امتداداً لجسم أجنبي دخیل أو منبراً للمعارضة السياسية يحق لأحزابها أن تهيمن عليه وتوظفه؛
 - ب- فقدان الثقة بينها وبين التيارين الماركسي والقومي اللذين لهما وزن وتأثير كبيرين في الحياة السياسية والثقافية العربية؛
 - ج- العداء الذي يکنه لها تيار الإسلام السياسي ومواجهته لها بأجندة بديلة لحقوق الإنسان؛
- ٣- الافتقار إلى الشرعية الثقافية نتيجة:
- أ- تدنى قيمة الديمقراطية في الثقافة السياسية السائدة لصالح قيم التحرر الوطني والعدل الاجتماعي؛
 - ب- عدم إيلاء حركة حقوق الإنسان إشكالية الخصوصية الثقافية المكانة الجديرة بها؛
 - ج- حداثة ثقافة حقوق الإنسان؛
- ٤- الافتقار إلى قاعدة اجتماعية ، نتيجة:
- أ- العوامل السابقة؛
 - ب- الحرب الضارية التي تشنها الحكومات على الصعيد الإعلامي والبوليسي؛
 - ج- ضعف الثقافة المدنية وهشاشة مؤسسات المجتمع المدني الجديدة؛
- ٥- عدم النجاح في بلورة خطاب مشترك وأداء ملتزم بحقوق الإنسان في القضايا المتصلة بالحرب والسلام^(١٨) ، - مثل حرب الخليج^(١٩) - والصراع العربي الإسرائيلي، وخاصة فيما يتعلق بالموقف من عملية السلام^(٢٠) والكفاح المسلح والعمليات الانتحارية^(٢١)، واغتيال المشتبه في تعاونهم مع قوات الاحتلال؛
- ٦- لعبت سياسة عدد من الدول الغربية الكبرى تجاه عدد من أهم القضايا

الإسلام والعدالة

الحيوية العربية (القضية الفلسطينية، العدوان الاسرائيلي المتواصل على لبنان منذ ١٨ عاما، الحصار الاقتصادي حول العراق وليبيا، ... الخ) دورا سلبيا للغاية فيما يتعلق بالاساءة لسمعة حركة حقوق الإنسان، خاصة في ظل اعتماد هذه الدول رطانة حقوق الإنسان في خطابها السياسي^(٢٢)؛

٧- نتيجة ضعف الوعي بإشكاليات حركة حقوق الإنسان في الواقع السياسي والثقافي لمجتمع محدد ، فان نمط التعليم والتدريب السائد في أغلب منظمات حقوق الإنسان في العالم العربي يلعب دورا غير مباشر في تكريس واستمرار الأزمة ، بتخريج متدربين غير مدركين للتحديات التي يواجهونها ، ولا يملكون ردا عليها سوى ترديد ما تلقنوه من تبسيط مجرد لمبادئ حقوق الإنسان، أو استعارة الموقف السياسي للتيار السياسي المنتسب إليه كل متدرب.

لقد وضعت هذه الظروف الصعبة المنظمات العربية لحقوق الإنسان أمام خيارات مريرة: (٢٣)

١- التهادن مع بعض الحكومات لصالح ضرب الإسلام السياسي بزعم أنه الأكثر خطورة على حقوق الإنسان؛

٢- التهادن مع الأجندة الإيديولوجية للإسلام السياسي سعيا وراء سراب الشعبية المفتقدة؛

٣- التحالف أو الالتحام بأحد الأحزاب السياسية المعارضة أو بائتلافها ، بوهم التطابق في الهدف؛

٤- الصمت عن اعمال اغتيال المشتبه في تعاونهم مع قوات الاحتلال الإسرائيلي أو تحديد موقف من العمليات الانتحارية خشية فقدان مؤكدا للشعبية.

الملحق ٣

وفي كل الاحوال صارت المنظمات العربية لحقوق الإنسان مجالا للتسييس المتزايد والصراعات الداخلية التي فاقمها الفشل في ايجاد آليات مؤسسية لادارتها أو في قبول الاحتكام السياسي في حال وجودها^(٢٤). كم هو نادر من المنظمات العربية لحقوق الإنسان الذي أفلت من أن يقع أسير أحد هذه الخيارات. غير أن «الخيار» المشترك لأغلب المنظمات العربية لحقوق الإنسان ، هو افتقارها لإستراتيجية شاملة واضحة تحدد موقفها من مختلف الأطراف (الحكومة - الأحزاب السياسية بما في ذلك الإسلام السياسي - مؤسسات المجتمع المدني - الإعلام - البرلمان - المنظمات الدولية - الحكومات الأجنبية الخ). ومستهدفاتها من كل طرف على حدة، وخطتها في إدارة علاقة الصراع/ الحوار مع كل طرف، وتوقعاتها، وما يستتبعه ذلك من أعمال التقييم ومراجعة الأهداف المرحلية والخطط العملية.

وإذا كان ذلك يمكن فهمه في إطار افتقار المجتمعات العربية في طور نموها الراهن إلى الإيمان العميق بالمنهج العلمي والبناء المؤسسي، فانه من المشكوك فيه أن المنظمات الدولية لحقوق الإنسان لديها إستراتيجية واضحة المعالم فيما يتعلق بنشاطها في العالم العربي، بما يعنيه ذلك من تحليل لطبيعة النظام السياسي في كل بلد عربي على حدة، وتصور عن الأهداف المرحلية المطلوب تحقيقها لتحسين حالة حقوق الإنسان فيه، وموقع المنظمة أو المنظمات المحلية في هذه الخطة ، وموقع المنظمات الدولية الأخرى منها.

كل هذا يفترض توفر حد أدنى من علاقات التعاون والتنسيق الرأسية والأفقية المتكافئة ، بما يسمح بوضع مثل هذه الإستراتيجية بشكل مشترك ، ويتوزع متفق عليه للمهام^(٢٥). الأمر الذي لا توجد سابقة واحدة له على الأقل في العالم العربي. ولكن هناك أكثر من مثال يبرهن على أن الافتقار إلى مثل هذه الاستراتيجية المشتركة، وإلي التنسيق في المواقف قد أدى إلى تفويت فرص محتملة لتعزيز حقوق الإنسان^(٢٦)

راديكالية أم إصلاح؟

خلاصة الأمر أن الحركة العربية لحقوق الإنسان تعمل في بيئة غير مواتية، هي

الإسلام والعدالة

الطرف الأضعف فيها بين حكومات وتيارات سياسية ذات جذور تاريخية مادية وسياسية وثقافية، وهو ما يقودها في أغلب البلدان العربية إلى واحد أو أكثر من تلك الخيارات المرة السالف الإشارة عليها، والتي تعنى عمليا الخروج -ولو مؤقتا- من مظلة حقوق الإنسان إلى معسكر ما آخر، أو الموت كلية.

غير أن طريقة تفاعل الحركة العربية لحقوق الإنسان مع تلك البيئة، يمكن أن يساعد في تعميق شروط ضعفها، أو يوارب الباب أمام تصليبها وتعميق جذورها في هذه البيئة، مما يساعد على تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي. من العوامل التي ساهمت في تعميق شروط الضعف:

١- الافتقار إلى استراتيجية شاملة. من المشكوك فيه أن هناك الآن منظمة عربية لحقوق الإنسان لديها مثل هذه الاستراتيجية. لقد كان لدى المنظمات الفلسطينية لحقوق الإنسان مثل هذه الاستراتيجية قبل اتفاق أوسلو، ولكن استراتيجية جديدة ترسم آفاق العلاقة بسلطة الحكم الذاتي ومختلف الأطراف الأخرى الفاعلة لم توضع بعد، وهو ما يهدد الحركة بعواقب وخيمة.

٢- التقليل من شأن الخصوصية الثقافية، وهو ما انعكس في:
أ- أن المدخل الثقافي والتعليمي لا يشغل أكثر من مكانة رمزية مقارنة بالمدخل القانوني القائم على أعمال الرصد والحماية؛
ب- أن أسلوب العمل السائد في مجال تعليم حقوق الإنسان إما يقفز على إشكالية الخصوصية الثقافية، أو يتوهم أنه يحلها بمجرد تلقين المبادئ العالمية؛

ج- إن أسلوب العمل السائد في مجال الأعلام ونشر ثقافة حقوق الإنسان، لم يأخذ في اعتباره مدى شيوع قراءة محافظة وسلفية للإسلام، تضعه في مواجهة مبادئ حقوق الإنسان، ومدى هيمنة هذه القراءة على قطاعات كبيرة من الرأي العام في عدة بلدان عربية، مما حول بعض المواد الإعلامية والثقافية لمنظمات حقوق الإنسان إلى أسلحة مضادة في يد الإسلام السياسي لعزل منظمات حقوق الإنسان وتحريض الرأي العام ضدها؛

الملحق ٣

٣- سيادة الروح الراديكالية القائمة على المجابهة المستمرة- سواء في مجتمع حقوق الإنسان المحلي أو الدولي- رغم الافتقار إلى البيئة المواتية لذلك، والتقليل من شأن المدخل الإصلاحى القائم على البناء التراكمي من أسفل وأسلوب المفاوضة والوساطة.

لقد لعبت الروح الراديكالية دورا حيويا إيجابيا في ظروف معينة في عدة بلدان عربية، مثال لذلك المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، التي ساعدها التحلي بهذه الروح- ضمن عوامل أخرى- على انتزاع مكانة مؤثرة لها في الحياة السياسية بعد أن كانت قد أوشكت على الموت، ولكن عدم التقييم الصحيح لعلاقات القوى، ولحدود الاستفادة من هذه الروح ضيع عليها فرصا محتملة لتعزيز مكانتها وبالتالي تأثيرها المحتمل على عملية صنع القرار في مجال حقوق الإنسان^(٢٧). ويمكن القول أن هيمنة الروح الراديكالية في اثنين على الأقل من المنظمات العربية لحقوق الإنسان، قد أدت ضمن عوامل أخرى- إلى فرض السيطرة الحكومية بدرجات متفاوتة عليها.

هناك كثير من نشطاء حقوق الإنسان ينسون أحيانا أن الحكومات هي في النهاية التي تملك القرار في مجال تحسين أو إساءة شروط حقوق الإنسان^(٢٨)، ومن هنا تأتي أهمية السعي لإقامة علاقة حوار مع الحكومات. إن طبيعة هذه العلاقة ليست رهنا بالحكومات وحدها، بل أيضا بمنظمات حقوق الإنسان. ويلاحظ في هذا الإطار مدى عمق العلاقة الجدلية المتبادلة بين هيمنة الميل الجارف للمجابهة- أي التوجه من أعلى- وبين محدودية الاهتمام بالتوجه الثقافي- أي تشييد الدعائم من أسفل.

نحو استراتيجية شاملة

إن قيمة أية استراتيجية تتحدد ليس فقط بسلامتها، ولكن بكونها محل اتفاق بين الأطراف القائمين على أعمالها، ومن ثم فلا قيمة لأية استراتيجية تضعها أية منظمة لحقوق إنسان محلية، إذا لم تكن محل تشاور مسبق مع المنظمات الدولية الفاعلة في الإقليم المعني، بما في ذلك توزيع المهام وتوافر قنوات

الإسلام والعدالة

التنسيق الديناميكي القائم على مشاركة فعلية ومتكافئة. وعليه فإن أية استراتيجية عربية، هي دولية بمعنى آخر، ليس فقط لتلافي إهدار الموارد في أعمال مكررة، بل أيضا لتجنب أية تعارضات محتملة قد تؤثر سلبا على عمل المنظمات المحلية، وأيضا لضمان أفضل وحدة للعمل تنتج أقصى تأثير ممكن^(٢٩)، بما في ذلك إدارة مفاوضات جماعية مع كل حكومة -عندما تتوافر معطيات ذلك- بمشاركة المنظمات المحلية والمنظمات الدولية الفاعلة في هذه الدولة. إن هذا التوجه لاغني عنه أيضا عند قيام منظمة دولية لحقوق الإنسان بوضع استراتيجيتها لإقليم معين. تتحدد ملامح هذه الاستراتيجية في:

- ١- أنها تقوم على أعمال معيار الفاعلية في تحقيق الهدف- أي تحسين حالة حقوق الإنسان- لتقييم الأداء، وليس على مدى النجاح في إتقان الوسائل المستخدمة لتحقيق الهدف.
- ٢- أنها تقوم على التوجه الشامل Holistic approach^(٣٠) مع إيلاء اهتمام حاسم للتوجه من أسفل لأعلى Bottom-up approach، - أي استهداف عقل وثقافة المجتمع ككل- مقابل التوجه السائد الذي يراهن على التصحيح من أعلى لأسفل Top-down approach من خلال الحكومات والأحزاب السياسية.
- ٣- أنها تولي عناية خاصة لتشديد وتعزيز الشرعية القانونية والسياسية والثقافية وقاعدة اجتماعية لحركة حقوق الإنسان.
- ٤- أنها تولي اهتماما أكبر لقضايا تغيير السياسات والتشريعات المنافية لحقوق الإنسان، بما في ذلك المساهمة في تصميم السياسات والتشريعات البديلة وتكتيل الجهود لاعتمادها من السلطات المعنية، وهو ما يسميه البعض «الديموقراطية الفعلية» التي لا تختزل فقط في مجرد اجراء انتخابات حرة^(٣١).

الملحق ٣

٥- إن هذا يعني تلقائيا منح وزن اكبر في حركة حقوق الإنسان للتوجه الثقافي مقارنة بالوزن الساحق الذي يحتله الآن التوجه القانوني وأعمال الرصد والرقابة.

٦- إن هذا يتطلب إدراك أن التوجه الثقافي هو جزء من عملية أوسع نطاقا، يصفها مايكل ماكورماك بأنها إعادة «تأهيل للثقافات التي توحشت بسبب الحروب الداخلية أو الأصولية أو الكوارث الإنسانية أو الخضوع لأنظمة استبدادية لفترة زمنية طويلة»^(٣٢). أظن انه ما من بلد عربي إلا وعاني من واحد على الأقل من هذه الأمراض.

هل يمكن أن تجرى عملية لإعادة التأهيل في العالم العربي؟ يرد د. محمد السيد سعيد بالإيجاب:

إن تصور ثقافة ما على أنها نظام متكامل ومتسق ومتماسك من الأفكار والأطروحات والرموز والتقاليد يقوم على مغالطة معرفية. فجميع الثقافات عبارة عن مخزون هائل من الأفكار والأفكار المضادة... الخ. إن الثقافة خبرة حية ورمزية وقابلة للتطور في جميع الاتجاهات، وتمكين مجموعة من الأفكار والمفاهيم والقيم والاتجاهات والمؤسسات أن تسود- بمعنى أن تكتسب قوامة وأولوية وغلبة على غيرها- في ثقافة ما، لهو عملية شاقة تقوم على الإبداع- أحيانا- والقوة أغلب الأحيان، غير أن علاقات القوة تعيد صياغة المادة الخام للإتجاهات والمفاهيم والتقاليد لكي تكسبها سيادة تبدأ مصطنعة ولكنها قد تستقر وكأن سيادتها هذه من طبيعة الأشياء، وبحيث تطمس أو تهتمش المفاهيم والاتجاهات والتقاليد المضادة لها، وتبدو وكأنها اختفت أو لم توجد أبدا. إن قانون القوامة لا يكاد يخفي الغني والطابع التعددي لكل الثقافات. وهكذا فأى ثقافة تتكون من طبقات متتالية ومتداخلة من منظومات الأفكار السائدة، والتي يعاد ترتيبها من حقبة تاريخية لأخرى، ويعمل الاستمرار والانقطاع بشكل مستمر ومتزامن على المواد الخام الكلية لثقافة ما، وبذلك ترتبط وتشغير مكانة الأفكار والأطروحات في علاقاتها ببعض بطرق عديدة^(٣٣).

الإسلام والعدالة

هذه بالطبع عملية تاريخية كبرى، ومركز ثقل مساهمة حركة حقوق الإنسان فيها هو: تشجيع تكوين فكر عربي لحقوق الإنسان وذلك من خلال تشجيع الاجتهادات لحل المشاكل القائمة بين مبادئ حقوق الإنسان المعترف بها عالميا والقراءة المحافظة السائدة للإسلام، والتوجه به بأكثر وسائل الاتصال نفاذية ونفوذا إلى المجتمع ، وهذا يمكن ترجمته في:

- ١- تشجيع الاجتهاد الفقهي في الإسلام وفتح حوار ديناميكي مع علماء الإسلام؛
- ٢- خلق وتعزيز قنوات التفاعل بين المجتمع الأكاديمي ومجتمع حقوق الإنسان؛
- ٣- تشجيع إنتاج أعمال أدبية وفنية تتناول قضايا حقوق الإنسان (أفلام روائية وتسجيلية، أفلام فيديو، شرائط كاسيت، أغاني، أشعار، قصص أدبية^(٣٤))؛
- ٤- إيلاء اهتمام خاص بالوصول إلى وسائل الإعلام المرئية والمسموعة؛
- ٥- التخطيط لإنشاء قناة تلفزيونية خاصة بحقوق الإنسان تخاطب العالم العربي، باستخدام الأقمار الصناعية؛
- ٦- إخضاع مقررات التعليم في المدارس للفحص والتقييم من منظور حقوق الإنسان، والعمل على تطويرها بما يتسق مع ذلك، وإدخال مادة حقوق الإنسان في كافة المراحل التعليمية؛
- ٧- تطوير عملية تعليم حقوق الإنسان بنبذ المنهج القائم على تلقين مبادئ حقوق الإنسان، وبحيث تصبح إشكالية الخصوصية الثقافية في قلب العملية التعليمية، مع إيلاء عناية خاصة للفتات الوسيطة: رجال الدين والفنانين والمدرسين والصحفيين؛

الملحق ٣

٨- العمل المكثف لتعزيز حساسية مؤسسات المجتمع المدني لقضايا حقوق الإنسان، وخاصة المنظمات التنموية وثيقة الصلة بالمجتمع المحلي؛

٩- إدارة حوار ديناميكي مع كافة التيارات السياسية، بما فيها الأحزاب الحاكمة، بهدف تعزيز وتعميق مرتكزات حقوق الإنسان في توجهاتها الفكرية والعملية، وبناء توافق سياسي عريض على قضايا حقوق الإنسان بأفق صياغة ميثاق شرف لحقوق الإنسان يلتزم به أي حزب عند وصوله للحكم.

الإسلام السياسي وحركة حقوق الإنسان

تيار الإسلام السياسي هو أكثر القوى السياسية الفاعلة في الوقت الراهن في العالم العربي وأفضلها تنظيماً وامتلاكاً لاستراتيجية واضحة المعالم. لقد بدأت إرهابات صعود هذا التيار منذ ٣ عقود في أعقاب الهزيمة العسكرية المدوية للنظم العربية أمام إسرائيل في يونيو ١٩٦٧، ونمى على أنقاض التيارات السياسية المنافسة- القوميين واليساريين - التي عجزت عن أن تقدم استراتيجية بديلة، فضلاً عن أن بعض أحزابها كانت شريكاً أو حليفاً للأنظمة العربية المهزومة.

كما قدمت مواقف الغرب المعادية من القضايا العربية الحيوية دعماً غير مباشر لهذا التيار، باعتباره الرد التاريخي على الغرب...علي الهزيمة. ورغم العداء المستحكم بين هذا التيار وحركة حقوق الإنسان عامة، والحركة العربية بشكل خاص، إلا أن حملته ضدها حرصت على تجنب الحرب المكشوفة، حيثما كان هذا التيار ضعيفاً أو ضحية لانتهاك الحقوق الإنسانية لأنصاره^(٣٥).

إن هذا العداء والميكانيكية السائدة في الإسلام السياسي لا يجب أن تكون حائلاً أمام استكشاف فرص الحوار معه، بهدف تحسين حالة حقوق الإنسان، فإذا كانت الاستراتيجية المقترحة تؤكد على أهمية الحوار مع كل القوى السياسية -بما فيها الحكومات والأحزاب الحاكمة- فمن المنطقي أن يكون أكثر التيارات السياسية فعالية على رأس قائمة الطرف الثاني من

الإسلام والعدالة

المائدة.

وفي هذا الإطار هناك عدة ملاحظات منهجية:

١- أن تيار الإسلام السياسي ليس مرادفا للمسلمين، أو انعكاسا لواقع الإسلام، إنه ابن الواقع والحياة، قد تختلف مواقفه المعلنة من القضية الواحدة من بلد لآخر تبعا للاعتبارات السياسية والاجتماعية والثقافية^(٣٦) وفي البلد الواحد تبعا للاجتهادات الفقهية^(٣٧).

٢- أنه لا يوجد إجماع حول حركة إسلامية معينة، ووفقا لباحث في أنثروبولوجيا الأديان فإن هناك أكثر من مائة اتجاه يزعم أنه حزب «الله»^(٣٨) وينظر بعضها لبعضها الآخر باعتباره كافرا - أكثر خطرا على الإسلام من الأحزاب العلمانية- باعتبارها تضلل المسلمين عن الطريق الصحيح للإسلام.

٣- إن كون التيار الاسلامي الأكثر فعالية وتنظيما، لا يعني بالضرورة أنه الأكثر شعبية ونفوذا. وفي هذا الإطار من الضروري تأمل الإحصائيات الخاصة بانتخابات الرئاسة في الجزائر عام ١٩٩٥ التي دعت لمقاطعتها أحزاب المعارضة الرئيسة وعلي رأسها جبهة الإنقاذ الإسلامية، ومع ذلك شارك فيها ٧٥٪ من الناخبين، مقارنة بمشاركة ٥٤٪ في الانتخابات التي فازت فيها جبهة الإنقاذ عام ١٩٩١، كما يمكن تأمل نتائج آخر انتخابات ديموقراطية في السودان في عام ١٩٨٩، قبل استيلاء الانقلاب العسكري الإسلامي على الحكم، والتي جاء ترتيب جبهة الترابي الثالث بعدد من الأصوات يقل عن نصف الأصوات التي حصل عليها الحزب الأول: حزب الأمة^(٣٩).

٤- أنه ليس الجماعة الدينية الأكثر شعبية وانتشارا بين المواطنين المسلمين، فما اصطلح على تسميته «بالإسلام الشعبي» هو الأكثر نفوذا، كالطرق الصوفية في مصر على سبيل المثال، التي تتمتع برؤية إشراقية للحياة، وتصور مختلف عن الأخلاق والإنسان.

الملحق ٣

٥- أن هناك اتجاهات فكرية إسلامية غير أصولية -من خارج الحركات السياسية الإسلامية - لها إسهامات حيوية في الفكر الإسلامي، وتقدم اجتهادات تصلح كنقاط انطلاق هامة نحو اشتقاق مبادئ حقوق الإنسان من الثقافة العربية الإسلامية^(٤٠).

٦- أن هناك داخل الإسلام السياسي اتجاهين، الأول هو الجماعات المسلحة، وعنفتها قائم على معتقدات إيديولوجية «خلق الحاكم الكافر بالقوة»، «استحالة التعايش بين دار الكفر ودار الإسلام»، «وجوب قتال أي طائفة تمتنع عن شريعة من شرائع الإسلام»، «منع غير المسلمين من العلو كشرائع أو الظهور كشعائر، وحصرها فقط في قلوبهم»، «الإسلام أو الدمار.. الشريعة أو السلاح»^(٤١) واضح مدى استقلالية هذه المقولات عن انتهاكات الحقوق الإنسانية للمنتسبين لهذه الجماعات، والتي يعتقد البعض خطأ أنها مبررهم في اللجوء للعنف. وهذه الجماعات هي المسؤولة عن اغتيال عشرات الصحفيين والنساء والمسيحيين في مصر والجزائر اثنين من قادة حركة حقوق الإنسان في البلدين، ويصعب تخيل مدخل للحوار مع هذا الاتجاه دون التخلي أولاً عن مبدأ اللجوء للعنف. الاتجاه الثاني هو التيار غير المسلح -أو الذي تراجع عن استخدام العنف- وهو الذي يخرج عنه الأسانيد الفقهية لأعمال العنف ضد المثقفين و تبرئة المتهمين باغتيالهم^(٤٢) ويجمع كلا الاتجاهين على مقولتين رئيسيتين : الإسلام نظام شمولي (توتاليتاري) يؤخذ كله أو يترك كله،، النظام الإسلامي يعني التطبيق الحرفي والكامل للقرآن.»^(٤٣)

٧- أن القضايا الخلافية بين حركة حقوق الإنسان، وما يسميه محمد السيد سعيد «الاتجاه الأرثوذكس في الفكر الإسلامي» - وهو الاتجاه الفقهي السائد في حركة الإسلام السياسي- هي قضايا مركزية وليست هامشية، تبدأ بتعريف الإنسان وتشتمل على مبدأ المساواة، وحرية الاعتقاد وحقوق المرأة^(٤٤)، وأن ردم الفجوة في هذا المجال هي عملية ثقافية- ليست سياسية- بعيدة المدى^(٤٥)، تركز على تشجيع روح الاجتهاد من جديد في الفكر الإسلامي بالتعاون مع مدارس المتعددة، وبالتالي فهي عملية

الإسلام والعدالة

تجرى من أسفل، ولا تتم بشكل علوي.

٨- في هذا الإطار فإن هناك اجتهادات قيمة لعدد من الرموز الفكرية للإسلام السياسي ولكن مشكلتها تكمن في. أنها ما زالت قاصرة عن أن تصبح نقاط انطلاق لردم الفجوة مع مبادئ حقوق الإنسان^(٤٦) - مقارنة باجتهادات المفكرين الإسلاميين من خارج الحركة الأصولية - حتى أنها في أقصى صور اعتدالها تحظر السماح للأحزاب التي تختلف معها في «الأصول الإسلامية»^(٤٧) أو التي لا تلتزم «بقيم الإسلام وتعاليمه»^(٤٨)، ومبررها في ذلك أن «ثوابت الإسلام لا تبيح التعددية ولا الاختلاف ولا الافتراق في أصول الدين»^(٤٩) وأن القبول -مرحليا- بالأحزاب العلمانية وعدم المطالبة بحظرها، هو نزول على حكم الضرورات، لما قد يؤدي إليه ذلك من حظر الأحزاب الإسلامية في الدول التي تحكم بأحزاب علمانية^(٥٠)؛ أو هو مجرد مواءمة سياسية مع ما يسميه مصطفى مشهور -المرشد العام للإخوان المسلمين- بمرحلة الدعوة التي لا خيار للإسلاميين فيها" الذي يختلف عن نموذج الدولة التي يتصورها الإسلاميون.^(٥١)

٩- إن أكبر عقبة تعترض كل حوار جدي مع الإسلام السياسي - ربما أكثر من غيره من القوى السياسية- هو فجوة الثقة الهائلة الناجمة عن:

أ- الشكوك المتبادلة في الدوافع؛

ب- «المرونة» الهائلة التي يتمتع بها قادة الإسلام السياسي في الاستعداد لتبني مواقف مختلفة ونقيضها - الذي يجد تفسيره التاريخي فيما يعرف "بالتقية" التي تبيح للإسلاميين في فترات الضعف إظهار مواقف مخالفة لقناعاتهم، وعدم إظهار المواقف المخالفة للآخرين- . انظر مثلا كيف أن رمزا من أبرز رموز الاعتدال والاجتهاد في الإسلام السياسي كراشد الغنوشي يصنف أعمال الإرهاب والاعتقال في الجزائر في إطار ما يسميه «ثورة شعبية»^(٥٢)؛

ج- ازدواجية المعايير، والذي يتبدى بأسطح صورة في النقد العنيف لسجلات حقوق الإنسان في بلادهم والصمت عنها في الدول الإسلامية (إيران والسودان)، أو اعتبارها نموذجا للمشروع الإسلامي وانتصارا

الملحق ٣

- للإسلام^(٥٣) أو تبريرها بدعوى الخصوصية السياسية^(٥٤)؛
- د- إن موقف الإسلام السياسي من منظمات حقوق الإنسان يتسم بانعدام الاستقامة، وقد يتراوح بالنسبة للحزب الواحد بين التهليل لها وفرد صفحات كاملة لنشر نص تقاريرها عن أوضاع حقوق الإنسان في بلاده، ثم ينتقل بمرونة شديدة وفي وجل في عدد تال لاعتبار نفس هذه المنظمات- بما في ذلك أكثر منظمات حقوق الإنسان احتراماً ومصداقية كمنظمة العفو الدولية- باعتبارها أداة لمخابرات دولية بسبب تقاريرها عن السودان^(٥٥)؛
- هـ- إن هذا الأسلوب له امتداداته في كثير من المنظمات التي أنشأها الإسلام السياسي تحت اسم حقوق الإنسان، التي يتسم سلوك كثير منها بازدياد واجبة المعايير في الدفاع عن حقوق الإنسان ليس تجاه غير الإسلاميين فحسب، بل أحياناً حتى على حساب المنتمين إلى جماعات إسلامية سياسية أخرى^(٥٦) فالمشكلة مع هذا النوع من المنظمات لا يتوقف عند الخلاف العميق على المرجعية الفكرية، ولكنه يشمل الوظيفة السياسية لهذه المنظمات، أي مرجعيتها السياسية أيضاً.

الخلاصة

إن الإسلام السياسي - مثله في ذلك مثل أغلب الأحزاب السياسية العربية والحكومات- يسعى إلى التوظيف السياسي لمنظمات حقوق الإنسان، ولكنه كغيره من القوى السياسية قابل للتفاعل مع ثقافة حقوق الإنسان في إطار عملية ثقافية كبرى متعددة الأبعاد والمستويات، يشكل الحوار المباشر واحد فقط من قنواتها.

إن أفضل دعم يمكن أن يساعد على تقدم هذا الحوار، هو إدارته بلا أوهام، وأن يكون طرفاه مدركين بعمق للصعوبات الهيكلية المحيطة به، وأن يضعها له أهدافاً واقعية، أي غير مستحيلة التحقيق في الزمان والمكان.

وفي هذا الإطار من الضروري لحركة حقوق الإنسان أن تدرك أن وهم

الإسلام والعدالة

اكتساب «الشعبية» من خلال الإسلام السياسي، يمكن أن يؤدي إلى التنكر لهويتها، عبر التخلي عما يمكن تسميته في هذه الحالة «بالحقوق غير الشعبية»^(٥٧) كحقوق المرأة وحرية الاعتقاد وصولاً إلى مبدأ المساواة ذاته. في إطار هذه المعطيات فإن الهدف الواقعي الذي يمكن التطلع إليه من الحوار الضروري مع الإسلام السياسي هو التوصل إلى اتفاق حول مدونة سلوك code of conduct فيما يتعلق بالحقوق الأساسية بما يصل بالتزامات الإسلام السياسي إلى أقصى اقتراب ممكن من مبادئ حقوق الإنسان المعترف بها عالمياً، ودون أن ينتقص ذلك من الالتزام الكامل للحركة العربية لحقوق الإنسان بمرجعيتها.

وفي هذا الإطار إن قيام عدد من أبرز القادة السياسيين والمفكرين المعبرين عن تيار الاسلام السياسي إصدار اعلان نوايا، يمكن أن يعطى مثل هذا الحوار دفعة كبرى للأمام. خاصة إذا اتخذ مثل هذا البيان موقفا واضحا لا لبس فيه من: ١ - سجل الاسلام السياسي في مجال حقوق الإنسان، سواء أكان هذا التيار في الحكم أم في المعارضة؛ ٢ - تراث اللجوء للعنف في الصراعات السياسية، وقيام بعض جماعاته في العالم العربي بقتل المثقفين والنساء والمسيحيين. و ٣ - مواقفه السلبية إزاء حريات الرأي والتعبير والاعتقاد والابداع الأدبي والفني.

الملحق ٤ الإسلاميون وحقوق الإنسان تعليق على ورقة بهي الدين حسن

أعده الشيخ راشد الغنوشي

لقد راجعت الورقة المقدمة من بهي الدين حسن وعنوانها «نحو استراتيجية شاملة لتعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي»، حيث تم فيها تفحص تطور حركة حقوق الإنسان في العالم العربي، وشملت كذلك استعراض العقبات والأزمات وضروب الفشل التي عانت منها الحركة. حاولت الورقة أن تكون متوازنة وموضوعية في وصفها للأزمة وفي تحليلها لأسبابها، فوزعت مسؤولية الإخفاقات في احترام حقوق الإنسان على الحكومات، ذات السلطة المطلقة، والأحزاب السياسية والقومية والاشتراكية أو الماركسية، وكذلك ما وصفته الورقة باسم «الإسلام السياسي» والثقافة الإسلامية السائدة. ولكن الورقة فشلت في إخفاء تحيزها ضد طرف بعينه هو الإسلام وحركاته السياسية، وذلك اعتماداً على ما زعمته من عدااء دفين يحمله الاتجاه الإسلامي ضد مبادئ ومنظمات حقوق الإنسان على وجه الخصوص. والفكرة الأكثر إزعاجاً في هذه الورقة هي احتكار إطار المرجعية. نحن لا نجتمع هنا اليوم من أجل البحث في إطار المرجعية، نحن غير معنيين سواء بالتفاوض أو بالتنازل عن إطار مرجعيتنا أو في السعي إلى فرض إطار مرجعيتنا على الآخرين. إن التلميح بأن العلمانية هي إطار المرجعية وأن على الفرد الخضوع لإطار المرجعية العلمانية كي يتم قبوله في أسرة المدافعين عن حقوق الإنسان، هو أمر مثير للغضب. هل هذه محاولة لمد وتثبيت السيطرة الغربية؟ سيكون من الأفضل لخدمة حقوق الإنسان القطع جملة مع هذه العقلية الكولونيالية، ليس فقط لأنها تعامل الثقافات الأخرى باحتقار ولكن لأنها أيضاً تغلق باب الحوار والتبادل الثقافي. لا يمكن أن يكون هناك حوار بدون الاعتراف بالآخر. والمطلوب ليس النزاع حول إطار المرجعية، لأن لكل الحق في الاحتفاظ بمرجعيته الخاصة، ولكن البحث عن أرضية مشتركة.

الإسلام والعدالة

أما بالنسبة لإدانة الكاتب للإسلاميين لكونهم لم يدينوا قتل العملاء أو ما يسمى التفجيرات الانتحارية ضد إسرائيل، فإن هذه الممارسات ليست انتهاكا لحقوق الإنسان وإنما هي وسائل مشروعة يلجأ إليها شعبا فلسطين ولبنان المضطهدان من أجل تحرير وطنيهما من الاحتلال.

ورغم أن المؤلف حاول أن يميز داخل ما يسميه «الإسلام السياسي» بين معتدلين يعارضون العنف ومتطرفين يلجأون إلى العنف لتحقيق أهدافهم، فإنه لا يلقي بالا لهذا الاختلاف لأنه يعتبره سوريا، ويدعي بأن المعتدلين يختلفون فقط بمرونتهم ولجوتهم إلى المعايير المزدوجة والسياسات الميكيفيلية مستفيدين من مبدأ التقية في الإسلام.

لقد وقع الباحث في عدة أخطاء منهجية شنيعة قادت إلى إصدار حكم الإعدام على «الإسلام السياسي» رغم اعترافه بأنه يمثل اليوم قوة سياسية رئيسية في العالم العربي. وقد قوضت هذه الأخطاء من مصداقية الورقة التي تحولت بالتأكيد إلى أداة للثأر لتصفية الحساب مع خصم سياسي وإيديولوجي من خلال استخدام قناع حركة حقوق الإنسان العالمية، وهو ما يمثل احتكارا لموضوع حقوق الإنسان، في الوقت الذي يتم فيه إقصاء الإسلاميين كليا من ساحتها. ومن الواضح أن الورقة توظف أداة غير سياسية للهجوم على خصم سياسي، تماما كما جرى في تونس حيث استخدم مبدأ المجتمع المدني سيفا لمحاربة الخصم الإسلامي.

والأخطاء المنهجية التي قادت الباحث إلى نتائج قاتلة الخطأ تشمل الإنتقائية والتعميم والتسييس بهدف تشويه صورة الخصم من خلال الحكم على النوايا بدل الأفعال.

تبدو الإنتقائية جلية في مواطن كثيرة، منها تناول الباحث للحالة الجزائرية، فهو يقفز فوق نتائج انتخابات ١٩٨٩ التي فاز فيها الإسلاميون بنحو ٨٠٪ من الأصوات ليتوقف عند مشاركة الناخبين بنسبة ٧٥٪ في الإنتخابات الرئاسية، رغم دعوة الإسلاميين للمقاطعة، ومن ثم مقارنتها بمشاركة ٥٤٪ فقط في حالة الإنتخابات ١٩٩١ البرلمانية الملغاة. وهكذا يتوصل إلى النتيجة الخاطئة بأن الإسلاميين قد يكونوا أكثر تنظيما من خصومهم لكنهم ليسوا الأكثر شعبية. والباحث يتجاهل تماما ظروف القمع والإقصاء والإرهاب التي سادت خلال

الملحق ٤

الانتخابات الرئاسية وغياب الممثلين الشرعيين للشعب الذين كانوا إما معتقلين في السجن أو مبعدين في المنافي. وفي مثل هذه الظروف من أين تستمد الانتخابات الرئاسية مصداقيتها؟

لقد أثبتت الانتخابات الطلابية والنقابية في أرجاء العالم العربي بما لا يرقى إليه الشك، أن الإسلاميين هم الأكثر شعبية. وربما تجدر الإشارة هنا إلى أن الباحث لم يبد أي أسف للإنتقال على الديمقراطية في الجزائر، ولا حتى جزءا من الأسف الذي أبداه بخصوص الإنتقال على الديمقراطية في السودان. أليس هذا مثالا فاضحا على الإنتقائية؟ بالنسبة لنا فاننا ضد أي انقلاب بغض النظر عن مرتكبيه، لأن الإنتقال هو مصادرة لإرادة الشعب.

المثال الآخر على الإنتقائية بهدف التشويه هو الإقتباس التعسفي للتصريحات بعيدا عن سياقها بهدف اشتقاق نتائج خاطئة. فان وصف الغنوشي في جريدة الشعب للحالة العامة في الجزائر بأنها ثورية لم يكن مقصورا عليه، وقد وصفت الحالة بأنها ثورية من قبل عدد من الباحثين والصحفيين الجادين، من العرب والغربيين.^(٥٨) إن مثل هذا الوصف لا يعني بأي حال الصفح عن الفظائع التي ارتكبتها بعض الجماعات المتطرفة وعملاء المخابرات الجزائرية، وهو لا يعني أيضا إقرارا لاستعمال العنف، الذي ندينه من حيث أتى ومهما كان الشكل الذي يأخذه.

يبدو منهج التعميم سائدا على طول الورقة لدى تناول العلاقة بين حقوق الإنسان والإسلاميين. ويزعم المؤلف بأن الثقافة الإسلامية غريبة عن تراث حقوق الإنسان. ويزعم أيضا أن الإسلاميين منقسمون إلى جماعات تكفر بعضها بعضا. إنه مثال صارخ على التعميم المضلل. الحقيقة أن أغلب المسلمين في الماضي والحاضر يعارضون منهج التكفير الذي اعتمد قديما من طرف بعض الفرق المتطرفة كالخوارج واعتمد حديثا من بعض المجموعات الهامشية. إن موقف الإتجاه الإسلامي الرئيسي في الحركة الإسلامية معروف جدا. عبر عنه أحسن تعبير حسن الهضيبي المرشد العام للإخوان المسلمين في رسالته الشهيرة «دعاة لا قضاة» والتي أرسلها من السجن ردا على مجموعة سجناء من الشباب الإسلامي والذين لم يستوعبوا عقليا أن يكون القمع والإرهاب الذي يمارس عليهم صادرا عن أشخاص لديهم ذرة من الإيمان. لقد انطلقت دعوة التكفير في

الإسلام والعدالة

العصر الحديث من أقبية التعذيب التي كانت جميع الإتجاهات السياسية، بطريقة أو أخرى، عرضة لها ومن ضمنهم أولئك الذين يسعون اليوم إلى احتكار شعارات الديمقراطية وحقوق الإنسان ويمارسون التكفير على الطريقة العلمانية بطردهم خصومهم من ساحة الوطنية ورميهم بأنهم اعداء للديموقراطية وحقوق الإنسان ووصفهم بأنهم إرهابيون وميكيافيليون.

ولو تحاشى الباحث الحكم على الإسلاميين بالنوايا قاصدا تجريمهم، واعتمد بدلا من ذلك منهج الحكم على أعمالهم ومواقفهم بدون تسييس مبادئ حقوق الإنسان أو تبسيط الإستنتاج لتأكد بأن درجة عالية من التعدد موجودة داخل ما يسميه «الإسلام السياسي»، لولا ذلك لما كان باستطاعته التهرب من الاعتراف بأن الإتجاه الإسلامي المركزي هو على العموم معتدل في تفسيره للإسلام وأنه قد حقق إنجازات معتبرة باتجاه التحول الديموقراطي. وذلك يشمل، عدا إستثناءات قليلة في بعض المجالات، قبول مبادئ التعددية السياسية وقبول الإحتكام إلى صناديق الإقتراع، والإعتراف بأن كل الأفراد، رجالا ونساء، مسلمين وغير مسلمين، جديرون بحقوق المواطنة على قدم المساواة. والوثائق التي أصدرها الأخوان المسلمون عن التعددية وحقوق المرأة معروضة لكل من يرغب الإطلاع عليها. والكثير من المنشورات الصادرة عن كتاب إسلاميين مثل الشيخين القرضاوي والغزالي وفهمي هويدي ومحمد عمارة وطارق البشري ومحمد سليم العوا وراشد الغنوشي عالجت مسائل الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان. إن مشاركة الإسلاميين في شتى أشكال الإنتخابات السياسية والنقابية لهي شواهد على استعدادهم للإلتزام بقواعد العملية الديموقراطية، وهي كذلك شواهد على نزاهتهم واعتدالهم وتسامحهم واستعدادهم للتوافق مع الآخر.

إنه لأمر مؤسف بأن يتم تصديق الإدعاءات بالتحول الديموقراطي من الناصريين والبعثيين والماركسيين بينما يتواصل عدم الثقة بالإسلاميين والتشكيك بنواياهم.

ويبدو أن الباحث غير قادر على فهم حقيقة أن التطور في صفوف الإسلاميين هو مجرد أمر طبيعي بفضل عملية الإجتهد التي تهدف إلى استيعاب الفكر والممارسة الإسلامية لكل ما أثبتت التجربة أنه نافع. وهذا ينطبق على تجارب

الملحق ٤

الأمم الأخرى والحضارات الأخرى. وبفضل مرونة الإسلام، والذي حسب فهمنا يقدم نفسه ليس كبديل للأديان الأخرى ولكن تكميلاً لها، فإنه لا توجد قيود على التعلم والإفادة والإقتباس من الآخرين وفقاً لتوجيه النبي صلى الله عليه وسلم: «الحكمة ضالة المؤمن، يأخذها أنى وجدها». وقوله أيضاً: «وإنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». ولا يعني ذلك أن التطور قد أصبح عاماً في الوسط الإسلامي، ولا يعني أنه تم تحقيق الغاية القصوى. فالطريق لا يزال طويلاً أمام الإسلاميين وغيرهم.

وأخيراً فإنني أود التأكيد بأن مبادئ حقوق الإنسان كما عرفت في الغرب المعاصر لا تعتبر من قبل الإسلاميين بأنها كاملة أو مطلقة، كما لا نعتبرها بضاعة غربية مستوردة. نحن نعتقد بأن الحضارة الإسلامية قدمت إسهاماً كبيراً في تطوير مبدأ حقوق الإنسان لأنها كانت الحضارة الأولى التي اعترفت بالتعددية وحرية الاختيار وبحق الاجتهاد وبوحدة النوع البشري ووجهت خطابها إلى النوع الإنساني دون تمييز «يا أيها الناس».

إننا جميعاً في حاجة للتقدم والتطور. لكننا ومع أننا جاهزون تماماً للتعلم من الغرب فإننا نعتقد أن ليس لدى الغرب الكثير مما نتعلمه في حقل الإنسانية على صعيد الفكر أو العمل لا سيما وأمامنا الفظائع التي يرتكبها الغربيون ومحاولات تصفية مجتمعات كاملة في أميركا وأفريقيا والبلقان وفلسطين التي هي برهان بأن الغرب ما زال في حاجة إلى أن يتعلم الاعتراف بالآخرين والإعتراف بحقوقهم الإنسانية.

وفي الختام، أود وبإخلاص أن أشكر الباحث لإتاحته الفرصة لي للرد على القضايا المهمة التي أثارها في ورقته. بودي أيضاً أن أشكر لجنة المحامين على توفيرها الفرصة لي كإسلامي لعرض وجهة نظر الإسلاميين كما أراها. وهذه في الحقيقة علامة فارقة مهمة وتطور بالغ الأهمية لأنه وحتى وقت قريب كان أخوتنا العلمانيون العرب يحتكرون تقديمها إلى الغرب وتمثيلنا في مثل هذه المؤتمرات، وكانوا يفعلون ذلك بالشكل الذي يرونه مناسباً. وهم بذلك كانوا سفراء غير أمينين إذ كانوا يرسمون صورة مشوهة للإسلام والإسلاميين، بوعي أو بدون وعي، فكان التمثيل يتحول إلى عملية تصفية حسابات مع خصوم سياسيين ومعارضين إيديولوجيين، خاصة وأن معظم منظمات حقوق الإنسان في

الإسلام والعدالة

العالم العربي ما زال يقودها في المستويات العليا أشخاص معروفون بانتمائهم السياسي المنافس للإسلاميين وأحيانا المعادي لهم وللإسلام. على الرغم مما ذكر فإن التعاون بين الإسلاميين والعلمانيين في مجال الدفاع عن الحريات المدنية يأخذ مجراه في العديد من الدول العربية بما فيها مصر وتونس. نحن الإسلاميون التونسيون، مثلاً، تعاوننا مع الرابطة التونسية لحقوق الإنسان التي كانت مساهمتها في هذا المجال ووقفها النبيلة في الدفاع عنا سببا في محنتها ذاتها، ونحن نشمن مواقفها عاليا ولن ننساها أبدا. نحن نعترف ونشمن عاليا مساهمات المنظمة العربية لحقوق الإنسان ومنظمة العفو الدولية ومنظمة مراقبة حقوق الإنسان وخصوصا لجنة المحامين لحقوق الإنسان التي قدمت هذه المظلة لنا جميعا حيث نلتقي ونبحث معا عن أرضية مشتركة. نحن لا نكن العداء لأولئك الذين يناضلون من أجل قضية حقوق الإنسان مهما كان اختلاف إطار مرجعيتهم عن إطار مرجعيتنا. بل نحن في نهاية الأمر نبحر معا في قارب واحد نحو مصير مشترك.

«يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا» «وليس ليحتقر أحدكم الآخر» إن أكرمكم عند الله أتقاكم.»

قرآن كريم، السورة ٤٩ الآية ١٣

ملاحظات ختامية

(١) طعن نجيب محفوظ الروائي المصري البارز والفائز بجائزة نوبل للأدب عام ١٩٨٨ من قبل المتطرفين الدينيين في أحد شوارع القاهرة في ١٩٩٤.

(٢) أنظر في ذلك بهي الدين حسن: "حقوق الإنسان العربي"، مجلة السياسة الدولية، العدد ٩٦، إبريل ١٩٨٩.

(٣) هناك منظمة مصرية ثالثة لحقوق الإنسان تحمل اسم الجمعية المصرية لحقوق الإنسان أنشأها في عام ١٩٧٥ عدد من المقربين من رئيس مصر الراحل أنور السادات ولكنها سرعان ما أصيبت بالسكتة القلبية قبل أن تبدأ نشاطها، وذلك لنفس الأسباب. انظر بهي الدين حسن: "حركة حقوق الإنسان في مصر"، مجلة المنار، العدد ٥١ - مارس ١٩٨٩.

(٤) أنظر بهي الدين حسن "تحديات حركة حقوق الإنسان في العالم العربي"، مجلة "رواق عربي"، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان - العدد الأول - يناير ١٩٩٦.

(٥) أنظر فاتح عزام؛ تعقيب مكتوب في "مؤتمر إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي" - القاهرة - ٢٩ فبراير - ٣ مارس ١٩٩٦.

(٦) أنظر منصف المرزوقي: "تعثر التحول الديمقراطي في تونس - الظروف والأسباب" - ورقة مقدمة إلى مؤتمر إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي - القاهرة، ٢٩ فبراير - ٣ مارس ١٩٩٦.

أنظر أيضا: منصف المرزوقي: "تجربة الرابطة التونسية لحقوق الإنسان" - رواق عربي - العدد الثالث - يوليو ١٩٩٦.

(٧) العدد الفعلي أكبر من ٢٨ منظمة، نظرا لصعوبة الإحاطة بعدد منظمات حقوق الإنسان في لبنان، كما إن هذا الرقم لا يشمل مراكز حقوق الإنسان في الجامعات العربية، ولجان الحريات في النقابات المهنية وبعض اتحاداتها الإقليمية، ولا مجموعات منظمة العفو الدولية. انه يقتصر على المنظمات التي تشكل مواثيق الأمم المتحدة لحقوق الإنسان مرجعيتها، أنظر في ذلك بهي الدين حسن: "تحديات حركة حقوق الإنسان في العالم العربي"، مصدر سابق.

(٨) محمد السيد سعيد: "المشكلات الداخلية للحركة العربية لحقوق الإنسان"، ورقة مقدمة إلى المؤتمر السادس للرابطة الدولية للدراسات الشرق أوسطية -

الإسلام والعدالة

عمان- إبريل ١٩٩٦ "رواق عربي" مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
-العدد الثالث- يوليو ١٩٩٦.

(٩) أنظر في ذلك بهي الدين: تحديات حركة حقوق الإنسان في العالم العربي-، مصدر سابق.

(١٠) أنظر في ذلك إبراهيم عوض: "العلاقات الخارجية للحركة العربية لحقوق الإنسان" ورقة
قدمت الى المؤتمر السادس للرابطة الدولية للدراسات الشرق أوسطية -عمان- أبريل ١٩٩٦، في
رواق عربي -العدد الثالث- يوليو ١٩٩٦.

(١١) محمد السيد سعيد: المشكلات الداخلية للحركة العربية لحقوق الإنسان -مصدر سابق.

(١٢) حول مشكلات الطور الثالث للحركة وأهمية القيام بمبادرة واعية للانتقال إلى طور
جديد، انظر بهي الدين: "إمكانيات إعادة تنظيم الحركة العربية لحقوق الإنسان" - ورقة مقدمة
إلى ورشة عمل "نحو حركة عربية مهنية مستقلة وفاعلة للدفاع عن حقوق الإنسان"- اللجنة
الدولية للحقوقيين- عمان، ٥-٧ يناير ١٩٩٤.

(١٣) أنظر في أزمة الحركة العالمية لحقوق الإنسان بهي الدين حسن: "نحو استعادة زمام
المبادرة" ورقة غير منشورة- يناير ١٩٩٦.

(١٤) أنظر على سبيل المثال كيف تراجعت نسبة سجناء الرأي المفرج عنهم من بين الذين
تتبناهم منظمة العفو الدولية، من ٤٦، ٤٨٪ عامي ١٩٨٦، ١٩٨٧ إلى ١٣ ثم ١٠ ثم ٤٪
أعوام ٩٢، ٩٣، ١٩٩٤ على التوالي. انظر في ذلك بهي الدين حسن: نحو استراتيجية لحركة
حقوق الإنسان للقرن الحادي والعشرين- ورقة غير منشورة- أبريل ١٩٩٦.

(١٥) أغلب المسؤولين في كبريات المنظمات الدولية لحقوق الإنسان يقولون أنهم لا يعرفون
مصير التقارير التي تصدر عن منظماتهم- أنظر في ذلك ستانلي كوهين "الانكار والاعتراف:
تأثير المعلومات عن انتهاكات حقوق الإنسان"، مركز حقوق الإنسان بالجامعة العبرية- القدس-
١٩٩٥.

(١٦) على سبيل المثال * الموقف من التدخل العسكري لحماية حقوق الإنسان. * الموقف
من توظيف بعض الدول الكبرى لحقوق الإنسان في سياستها الخارجية. * الربط بين المعونة
الاقتصادية والمساعدة العسكرية وبين احترام حقوق الإنسان. * مجلس الأمن وحقوق الإنسان. *
سياسات وممارسات مؤسسات التمويل الدولية من منظور حقوق الإنسان. * الإرهاب الدولي
وحقوق الإنسان. * انتهاك حقوق الإنسان بواسطة أطراف غير حكومية. * سياسة حركة حقوق
الإنسان تجاه المؤسسات الدينية وخاصة على ضوء المواقف التي اتخذتها عالمياً تجاه بعض
قضايا حقوق المرأة والسكان خلال العامين الماضيين. * مشاركة قوى غير ديمقراطية بالعملية

ملاحظات ختامية

الديموقراطية ووصولها للحكم. * التحريض العنصري والعنفي : هل هناك حدود لحرية الرأي والتعبير؟ * عملية السلام وحقوق الإنسان . * العقوبات الاقتصادية وحقوق الإنسان. * عولمة الاقتصاد العالمي وتأثيرات ذلك على حقوق الإنسان ووضع الفقراء. أنظر في ذلك بهي الدين: "نحو استعادة زمام المبادرة" - مصدر سابق.

(١٧) أنظر في ذلك بهي الدين: "تحديات حركة حقوق الإنسان في العالم العربي" - مرجع سابق.

(١٨) أنظر في ذلك محمد السيد سعيد: "دعوة حقوق الإنسان في سياق الحالة الثقافية الراهنة للوطن العربي" ورقة مقدمة إلى ورشة عمل "نحو حركة عربية مهنية مستقلة وفاعلة لدفاع عن حقوق الإنسان - اللجنة الدولية للحقوقيين- عمان- يناير ١٩٩٤.

(١٩) أنظر في ذلك منصف المرزوقي: حقوق الإنسان - الرؤيا الجديدة دار أقواس للنشر - تونس ١٩٩٤ ستصدر الطبعة الثانية عن مركز القاهرة في ١٩٩٦.

(٢٠) أنظر في ذلك بهي الدين حسن: "السلام وحقوق الإنسان"، ورقة مقدمة إلى المؤتمر الثاني والثلاثين للفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان"، سواسية- مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان- مارس ١٩٩٥ انظر أيضا أعمال ندوة مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان: "التأثير المتبادل بين عملية السلام والديموقراطية وحقوق الإنسان-حالة فلسطين- الأردن- سوريا- مصر"، ٤ مارس ١٩٩٦، ستصدر قريبا في كتاب.

(٢١) أنظر في ذلك أعمال ندوة مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان "العمليات الأخيرة لحركة حماس من منظور حقوق الإنسان" ١٣ إبريل ١٩٩٦. ستصدر قريبا في كتاب.
(٢٢) أنظر في ذلك بهي الدين حسن: "مسؤوليات دول الغرب عن تعثر التحول الديموقراطي في العالم العربي" جريدة فرائياج الألمانية ٥ أبريل ١٩٩٦.

(٢٣) أنظر في ذلك بهي الدين: "تحديات حركة حقوق الإنسان في العالم العربي" - مصدر سابق.

(٢٤) أنظر في ذلك محمد السيد سعيد: " جذور الاضطراب في المنظمة المصرية لحقوق الإنسان- ديناميكيات بناء المؤسسات المدنية في مصر"- أوراق القاهرة في العلوم الاجتماعية - الجامعة الأمريكية مصر - العدد الثالث ١٩٩٤.

(٢٥) أنظر بهي الدين:- تحديات حركة حقوق الإنسان في العالم العربي- مصدر سابق.

الإسلام والعدالة

(٢٦) أنظر في ذلك فاتح عزام: تعقيب على مقال "نحو استراتيجية منسجمة لحركة حقوق الإنسان في مصر"، "رواق عربي" - العدد الثالث - يوليو ١٩٩٦ أنظر أيضا بهي الدين "نحو استعادة زمام المبادرة" - مصدر سابق.

(٢٧) أنظر في ذلك بهي الدين حسن: "نحو استراتيجية منسجمة لحركة حقوق الإنسان في مصر" ورقة مقدمة إلى مؤتمر إعادة النظر في جدول أعمال العلاقات الأمريكية العربية وتحدي المشاركة - واشنطن - أكتوبر ١٩٩٥ "رواق عربي" - العدد الثالث - يوليو ٩٦ أنظر أيضا منظور آخر لمنصف المرزوقي: تجربة الرابطة التونسية لحقوق الإنسان - مصدر سابق.

(٢٨) أنظر محمد السيد السعيد: مشكلات الحركة العربية لحقوق الإنسان مصدر سابق.

(٢٩) أنظر نموذج تطبيقي لذلك في بهي الدين "نحو استعادة زمام المبادرة" - مرجع سابق.

(٣٠) استعرت هذا التعبير من (D.J. Ravindran الهند) - رئيس المجلس الاستشاري للبرنامج الدولي للتدريب على حقوق الإنسان - في حوار غير منشور حول استراتيجيات حركة حقوق الإنسان.

(٣١) التعبير لمايكل ماركورماك - الرئيس المشارك لرابطة غيانا لحقوق الإنسان - الكاريبي - حوار غير منشور حول استراتيجيات حركة حقوق الإنسان.

(٣٢) المصدر السابق.

(٣٣) محمد السيد سعيد - "الإسلام وحقوق الإنسان" - ورقة مقدمة للندوة الدولية عن حقوق الإنسان والقانون الإنساني - معهد الخريجين للدراسات الدولية - جنيف - مارس ١٩٩٥ - رواق عربي - العدد الأول - يناير ١٩٩٦ - أنظر أيضا محمد السيد سعيد : "الأبعاد الثقافية والسياسية العالمية لحقوق الإنسان" - ورقة مقدمة إلى مائدة مستديرة - منظمة الحقوق الإنسانية - عمان - ديسمبر ١٩٩٤.

(٣٤) من فلسفة برنامج تعليم حقوق الإنسان من خلال الفنون والاداب - مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان - في مصر.

(٣٥) أنظر على سبيل المثال جريدة "الشعب" - لسان حال حزب العمل "الإسلاميين" في مصر، وقارن موقفها من حركة حقوق الإنسان في مصر، ومن حركة حقوق الإنسان في السودان.

(٣٦) أنظر هيثم مناع: "الحركة الإسلامية السياسية وحقوق الإنسان" - ورقة مقدمة إلى ورشة عمل "نحو حركة عربية مهنية مستقلة وفاعلة للدفاع عن حقوق الإنسان" - اللجنة الدولية

ملاحظات ختامية

للحقوقيين- عمان - يناير ١٩٩٤.

(٣٧) أنظر أيضا فضيلة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق- شيخ الأزهر الراحل- "الختان"- مجلة الأزهر أكتوبر ١٩٩٤ والتي دافع فيها عن ختان الإناث باعتباره من شعائر الإسلام ، الامر الذي يستوجب مقاتلة تاركها، وقارن ذلك بفتوى مفتي مصر حينذاك وشيخ الأزهر الحالي، الذي قال بأنه ليس لختان الإناث سند في الإسلام.

(٣٨) هيثم مناع مصدر سابق.

(٣٩) أنظر حيدر طه: "الأخوان والعسكر"- مركز الحضارة العربية للأعلام والنشر- القاهرة- ١٩٩٣.

(٤٠) أنظر محمد السيد سعيد: " الإسلام وحقوق الإنسان"- مصدر سابق.

(٤١) تقرير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان " العنف الدموي في مصر- وقائع واستنتاجات"- الصادر في - ١٤/٩/١٩٩٢- في بهي الدين حسن محررا " دفاعا عن حقوق الإنسان"- القاهرة- ١٩٩٣.

(٤٢) أنظر مسؤولية علماء الأزهر في التحريض على اغتيال أحد المثقفين، وذلك في بيان المنظمة المصرية لحقوق الإنسان "حول اغتيال المفكر العلماني د. فرج فودة" الصادر في ٦/٦/١٩٩٢- في "دفاعا عن حقوق الإنسان" - مصدر سابق. أنظر كذلك كيف أفتي بعد ذلك أحد أبرز أئمة "الاعتدال الإسلامي" بأن كل من يعارض تطبيق الشريعة الإسلامية كافر ومرتد عن الإسلام ، وأن قيام جماعات أو أفراد بقتل مثل هؤلاء لاعتقاب له، باعتباره قد قاموا بتطبيق الشريعة الإسلامية : "فتوى الشيخ الغزالي دعوة صريحة للقتل خارج القانون"- بيان للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان صادر في ٢٩/٦/١٩٩٣.

(٤٣) هيثم مناع- مصدر سابق.

(٤٤) الإسلام وحقوق الإنسان- مصدر سابق.

(٤٥) أنظر في ذلك مداخلة هالة مصطفى حول إمكانية تحول أحزاب الإسلام السياسي إلى نمط الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا- رواق عربي- العدد الثاني- إبريل ١٩٩٦ -مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان.

(٤٦) محمد السيد سعيد : الإسلام وحقوق الإنسان- مصدر سابق.

الإسلام والعدالة

- (٤٧) فهمي هويدي: الإسلام والديموقراطية- مركز الأهرام للترجمة والنشر- ١٩٩٣.
- (٤٨) سليم العوا في : فهمي هويدي -مصدر سابق.
- (٤٩) محمد عمارة " الأحزاب السياسية والتراث الإسلامي " - مجلة الهلال القاهرة أكتوبر ١٩٩٥.
- (٥٠) المصدر السابق.
- (٥١) فهمي هويدي- مصدر سابق.
- (٥٢) راشد الغنوشي: "نضج التغيير في الجزائر" جريدة الشعب- القاهرة- ١٩٩٤/٨/٢٣.
- (٥٣) راشد الغنوشي "ومع ذلك مسيرة الإسلام تتقدم" جريدة الشعب ١٩٩٣ /٧/٣١، " الإسلام في حالة فوران"- جريدة الشعب ١٩٩٣/١١/٢٠.
- (٥٤) أنظر على سبيل المثال: مجدى حسين: "حقوق الإنسان في ظل الاوضاع الخصوصية للسودان"- رواق عربى- العدد الأول-يناير ١٩٩٦ -مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.
- (٥٥) أنظر فى ذلك سلسلة من أربعة مقالات نشرت، بعنوان "المنظمات غير الحكومية أداة مخابراتي فى الحملة ضد السودان"- "جريدة الشعب"- الناطقة بلسان الاسلاميين فى الأعداد الصادرة من الفترة من ٥ الى ٢٦ يناير ١٩٩٦.
- (٥٦) يراجع فى ذلك أرشيف شكاوى المنظمة المصرية لحقوق الانسان وكذلك أمينة شفيق: "كلمة الى الرفاق النقابيين فى نقابة اطباء وغيرها" -الاهالى- ٨ مايو ١٩٩١.
- (٥٧) أنظر فى ذلك: بهى الدين حسن: نحو مؤسسة حركة حقوق الإنسان -من وثائق الجدل الفكرى فى المنظمة المصرية لحقوق الإنسان- تصدر فى رواق عربى العدد الثالث يوليو ١٩٩٦ -مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.
- (٥٨) إعتبر روبرت فيسك في مقالة له نشرت في جريدة «ذي إنديبندنت» اللندنية الثورة التي نشبت في أعقاب الانقلاب ضد الديموقراطية في الجزائر إحياء لثورة التحرير. أنظر في ذلك أيضا الدراسة التي وضعها الباحث الأميركي د. جون أنتيليس حول الحركات الإسلامية التي تؤمن بمبدأ اللاعنف في المغرب الغربي والتي اعتبر جبهة الإنقاذ الإسلامية من بينها.

مكتبة الاسكندرية
ALEXANDRIA

عملت لجنة المحامين لحقوق الإنسان منذ ١٩٧٨ في سبيل حماية وتعزيز حقوق الإنسان الأساسية، ويتميز عملها بعدم التحيز لبحث كافة الحكومات على الالتزام بالمعايير المؤكدة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بما في ذلك

- عدم التعرض للتعذيب والإعدام الفوري والخطف و«الاختفاء»،
- عدم التعرض للإعتقال التعسفي والسجن دون محاكمة والحبس الإنفرادي لمدد غير محدودة؛
- الحق في محاكمة مشروعة وعادلة أمام سلطة قضائية مستقلة.

تقوم اللجنة بمهام لجمع الحقائق وتنشر تقارير تصلح لأن تكون نقطة انطلاق من أجل المتابعة المتواصلة في ثلاثة مجالات: مع محامي ونشطاء حقوق الإنسان المحليين ومع صانعي السياسة المكلفين بتخطيط السياسة الخارجية للولايات المتحدة والمنظمات الحكومية الدولية مثل الأمم المتحدة ومنظمة الدول الأميركية ومنظمة الوحدة الأفريقية والبنك الدولي.

يرمي مشروع اللجنة للاجئين إلى تقديم الحماية القانونية إلى اللاجئين بما في ذلك الحق في المعاملة المشرفة وفي موطن دائم. وهو يوفر التمثيل القانوني، دون مقابل، للاجئين المعوزين في الولايات المتحدة الهاربين من الإضطهاد السياسي. ويقوم موظفو المشروع أيضا، بمساعدة من مئات المحامين المتطوعين، بجهود أوسع - بما في ذلك المشاركة في القضايا القانونية ذات الأهمية القومية المحتملة - من أجل حماية الحق في طلب اللجوء السياسي كما تضمنه قوانين الولايات المتحدة والقانون الدولي.

إذا رغبتكم في الحصول على نسخة من آخر تقرير سنوي للجنة المحامين فالرجاء الكتابة إلينا على العنوان التالي:

Publications Department
Lawyers Committee for Human Rights
333 Seventh Avenue, 13th Floor
New York, NY 10001
USA

هاتف: ٨٤٥-٥٢٠٠ (٢١٢) بريد إلكتروني: comm@lchr.org فاكس: ٨٤٥-٥٢٩٩ (٢١٢)

الإسلام والعدالة: مناقشة لمستقبل حقوق الإنسان في

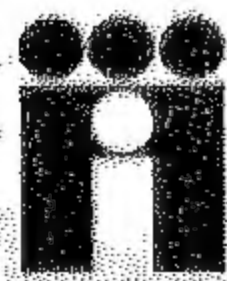
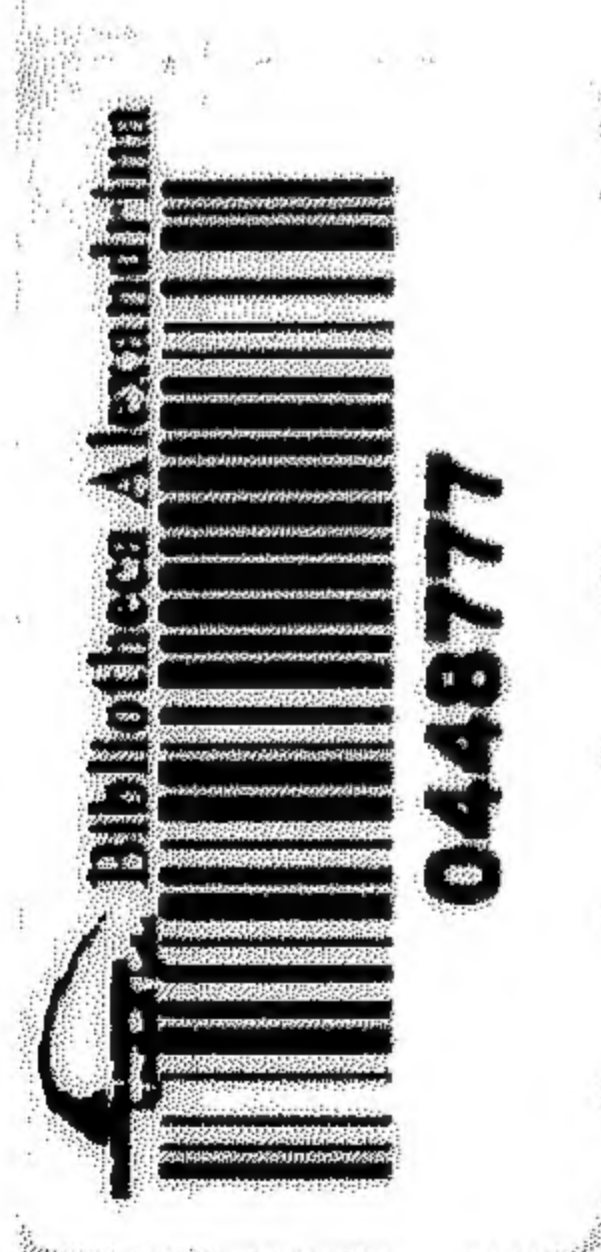
الشرق الأوسط وشمال أفريقيا

كان للنزاعات المستمرة بين الحكومات المستبدة التي تتخذ موقفا دفاعيا قويا والحركات السياسية التي تستلهم الإسلام أثر مدمر على حقوق الإنسان في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. إن من غير الممكن تجنب التنافس والجدل بين أيديولوجيات سياسية متعارضة، ولكن ما ينبغي تفاديه هو أن ينشأ عن هذه المباراة العنف واستقطاب المواقف والتصاعد الاجتماعي.

تؤمن لجنة المحامين لحقوق الإنسان أن المعايير الدولية لحقوق الإنسان تقدم أفضل إطار متوفر لسلوك كافة أطراف النزاعات في الشرق الأوسط المعاصر، وهي توفر أيضا أكثر الضمانات فعالية لحقوق وحريات الشعوب التي تعيش في المنطقة. لقد دعونا في مايو سنة ١٩٩٦، ٢٣ من الخبراء البارزين - يضمون علماء وحقوقيين ونشطاء حقوق الإنسان ودعاة الإسلام السياسي - إلى اجتماع استغرق ثلاثة أيام في بيكونسفيلد في إنكلترا، لمناقشة أهمية معايير حقوق الإنسان الدولية الأساسية بالنسبة لأنصار وجهات النظر المختلفة في الجدل المتولد عن بروز الإسلام السياسي.

يلقى النقاش الناتج، المعروض في هذه الصفحات، الضوء على إمكانية وجود نقاط تفاهم مشترك بين الإسلاميين والآخرين المهتمين بتعزيز حقوق الإنسان الدولية في المنطقة. تأمل لجنة المحامين أن يساهم هذا التقرير في عملية طويلة المدى يمكن بواسطتها تركيز الانتباه على هذه الأسس المشتركة وتقويتها. ونأمل أيضا أن تساعد هذه العملية على صيانة سلامة قواعد حقوق الإنسان الدولية ضد محاولات إضعاف فعاليتها عن طريق اللجوء إلى مبدأ النسبية الثقافي أو إساءة استعمال لغة حقوق الإنسان لأغراض سياسية.

جميع المشاركين في هذه المبادرات مساهمون نشطاء في النقاش الدائر حول مستقبل حقوق الإنسان في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. إن ما يقولونه أو يفعلونه سوف يساعد على قبولية الدور الذي تلعبه حقوق الإنسان في تحديد أنماط الحكومات والمجتمعات التي ستبرز في المنطقة خلال السنوات القادمة.



LAWYERS COMMITTEE
FOR HUMAN RIGHTS

ISBN 0-934143-87-0